

UNIVERSIDAD DE LEÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

**DE AMBROSIO DE MILÁN A LÉRINS.
GESTIÓN DEL CONFLICTO Y CONSTRUCCIÓN
DEL PODER EPISCOPAL EN ÉPOCA
TEODOSIANA (375- 450 d.C.)**

DAVID NATAL VILLAZALA

Tesis Doctoral

Director: Prof. Dr. D. Santiago M. Castellanos García



LEÓN 2010

AGRADECIMIENTOS

Esta Tesis es el resultado de cuatro años de trabajo a lo largo de los cuales he contraído enormes deudas con el magisterio y el apoyo de muchas personas. Este capítulo de agradecimientos a duras penas reconoce la desinteresada generosidad de todos los que de una u otra forma han contribuido al mismo.

En primer lugar, me gustaría agradecer toda su dedicación y apoyo a mi principal acreedor, Santiago Castellanos, que con abnegada paciencia y sin ahorrar esfuerzos ha dirigido esta Tesis cuyos errores, sin embargo, son mi entera responsabilidad.

En segundo lugar, al profesor Rabanal que ha puesto a mi disposición su sabiduría y amabilidad y que, junto con Jorge Sánchez-Lafuente me ha hecho sentir como en casa en el Área de Historia Antigua de la Universidad de León.

También quisiera expresar mi gratitud a Julio Escalona y al resto de investigadores del Instituto de Historia del CSIC, en especial a Isabel Alfonso, Cristina Jular y Carlos Estepa que me acogieron durante seis meses.

Asimismo, me considero enormemente afortunado de haber disfrutado de la estimulante ayuda de Kate Cooper, Bryan Ward-Perkins, Paul Fouracre y Conrad Leyser, que me acogieron durante mis estancias en las Universidades de Manchester y Oxford y me han apoyado en mucho más de lo esperable.

A mis amigos, que no me han dejado pasar “las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio” y que me recuerdan que la mayoría de las veces los gigantes del siglo V apenas son restos de molinos.

Por último, a mi familia. Todas las gracias.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	1
1. La última dinastía de Roma: introducción histórica	11
II. LA «SEMÁNTICA» DEL CONFLICTO: DISCURSO E IDENTIDAD	28
1. El poder del discurso	28
a. Vencer convenciendo	28
b. La memoria del conflicto	37
2. Conflicto, discurso e identidades	42
a. La construcción de la identidad	42
b. Conflicto social y discurso	45
c. La polémica antijudía	66
d. Paganismo y Romanidad	74
e. Disidencia doctrinal y herejía	91
III. CONFLICTO, COSTUMBRE Y RITUAL	100
1. <i>Christiana Aetas</i> : Ascetismo y orden social	102
a. Del conflicto a la reproducción de la familia	103
b. Ascetismo, <i>amicitia</i> y relaciones sociales	118
c. Conflicto en el ascetismo	125
d. Conclusiones	129
2. Conflicto y culto público	131
a. La liturgia	131
b. El culto martirial	136
3. Conversión y elección episcopal: <i>nolo episcopari</i>	149
a. <i>Raptus de tribunalibus</i> : la elección de Ambrosio de Milán	150
b. Las elecciones de Honorato e Hilario de Arlés	166
4. Exilio, cautiverio y peregrinaje	174
a. El destierro	177
b. Cautivos y desplazados	187
c. Viaje y resolución de conflictos: Germán de Auxerre	195
5. Magia y Milagro	198
a. <i>quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est</i> : el Priscilianismo	203
b. <i>Ardor presagii</i> : el descubrimiento de Gervasio y Protasio	218
c. <i>Hoc factum non leuem aduersariis incussit metum</i> : los Milagros en el relato hagiográfico	228

IV. CONFLICTO, LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD	240
1. La Justicia de Dios y la justicia del obispo	241
a. La justicia episcopal: <i>Episcopalis audientia</i>	244
b. Quitar el pecado del mundo: Excomunión y Penitencia	257
c. Racionalizar la (in)justicia divina: Salviano de Marsella	269
2. Jurisdicción episcopal y poder metropolitano	276
a. Ambrosio y la <i>concertatio inter amicos</i>	276
b. La disputa por la hegemonía episcopal en la Galia: El Concilio de Turín	286
c. La disputa entre Hilario y León Magno: El caso de Celedonio (445)	296
d. Conclusiones	307
3. La ley de los hombres. Resistencia y negociación de la legislación Imperial	308
a. El Conflicto de las Basílicas	310
b. Ambrosio y las leyes de la herencia	323
c. Conclusiones	331
V. LOS OBISPOS Y LAS ALARMAS DE DISRUPCIÓN	333
1. La legitimación de la violencia	334
a. La justificación de la violencia: la penitencia	335
b. La violencia sacralizada	351
2. Los obispos y la usurpación	364
a. Ambrosio y los usurpadores	365
b. Obispos y usurpadores en la Galia del siglo V	380
c. Conclusiones	387
3. La evanescencia del poder: los bagaudas	389
a. Los bagaudas. Un problema histórico e historiográfico	390
b. Los bagaudas como forma de gestión del conflicto	396
c. La gestión del conflicto bagáudico	405
VI. CONCLUSIONES	410
BIBLIOGRAFÍA	416

ABREVIATURAS

<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>AJPh</i>	<i>The American Journal of Philology</i>
<i>Annales (ESC)</i>	<i>Annales: économies, sociétés, civilisations</i>
<i>AnTard</i>	<i>Antiquité Tardive</i>
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> (Turnhout, 1954-)
<i>ChHist</i>	<i>Church History</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CJ</i>	<i>Codex Iustinianus</i> , ed. P. Krueger (Berlín, 1895)
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CS</i>	<i>Constitutiones Sirmondianae</i> , eds. Th. Mommsen y P. M. Meyer (Berlín, 1905)
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Viena, 1866-)
<i>CTh.</i>	<i>Codex Theodosianus</i> , eds. Th. Mommsen y P. M. Meyer (Berlín, 1905)
<i>EME</i>	<i>Early Medieval Europe</i>
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> (Leipzig-Berlín, 1897-)
<i>HThR</i>	<i>The Harvard Theological Review</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of American Academy of Religion</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JMEMS</i>	<i>Journal of Medieval & Early Modern Studies</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Roman Archaeology</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école Française de Rome, Antiquité</i>
<i>MGH AA</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi</i> (Hannover-Berlín, 1877-1919)
<i>MGH Epist.</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica, Epistulae</i> (Berlín, 1887-)
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus series Latina</i> (París, 1844-64)

<i>PLRE 1</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. I, A.H.M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris (Cambridge, 1971)</i>
<i>PLRE 2</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. II, J.R. Martindale (Cambridge, 1980)</i>
<i>P&P</i>	<i>Past & Present</i>
<i>QC</i>	<i>Quaderni Catanesi di studi classici e medievali</i>
<i>RAL</i>	<i>Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei</i>
<i>RIL</i>	<i>Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche</i>
<i>RH</i>	<i>Revue historique</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
<i>RecSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des Études Grecques</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>
<i>RIDA</i>	<i>Revue internationale des droits de l'Antiquité</i>
<i>SEJG</i>	<i>Sacris Erudiri: jaarboek voor Godsdienstwetenschappen</i>
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>SHHA</i>	<i>Studia Historica. Historia Antigua</i>
<i>StudStor</i>	<i>Studi Storici: Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>ThS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae: a review of early Christian Life and Language</i>
<i>ZAC</i>	<i>Zeitschrift für antikes Christentum</i>

I

INTRODUCCIÓN

“Now it cannot be stressed often enough that the rise of Christianity in the third and fourth centuries was not merely the spread of certain doctrines in a society that already possessed its own principles of organization – as might well be the case in modern Africa: it was an effort of, often, rootless men to create a society in miniature, a ‘people of God’, its appeal lay in its exceptional degree of cohesion and, at later time when this cohesion was diluted, at least in the greater precision with which a bishop or a holy man resolved the disputes of a community”.

(P. Brown, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from the Late Antiquity into the Middle Ages” en M. Douglas y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *Witchcraft: confessions & accusations* (Londres, 1970), 31-32).

En el periodo que va desde finales del siglo IV a mediados del V, una profusión de complejos conflictos que eclosionaron y permearon en todos los niveles y escalas logró acabar con el entramado institucional del Imperio romano y con muchas de las prácticas sociales asociadas al mismo. Paradójicamente, mientras la escala en la que actuaban los agentes sociales tardoantiguos se reducía, la Iglesia lograba afianzar su posición por encima de fronteras étnicas, administrativas o lingüísticas. Parte del éxito de esta empresa, como afirma Brown en la cita anterior, se debió a la capacidad de los obispos para gestionar los nuevos tipos de conflictos que estaban teniendo lugar. Gracias a su versatilidad en esta tarea, los obispos se adaptaron y se aprovecharon del proceso de evanescencia política, convirtiéndose en una de las instancias políticas más activas y decisivas del periodo.

Ése es precisamente el interés de este trabajo, estudiar cómo la gestión del conflicto fue una herramienta fundamental a la hora de establecer y justificar el poder y la posición social de los obispos. En este sentido, más que realizar una taxonomía de procedimientos formales e informales de gestión del conflicto, esta investigación se centra en analizar cómo el discurso, el ritual, la costumbre, la ley y la violencia transmitieron nociones de identidad, legitimidad o autoridad que mediaban en el

conflicto y que trabajaban implícitamente para el mantenimiento de un orden social en el que los obispos tenían un lugar preferente.

Para ello, el estudio se ha centrado en un momento clave del proceso de construcción del poder episcopal como fue el periodo que va de 375 a 450. La intención es estudiar la gestión del conflicto a través de dos modelos episcopales que fueron decisivos en la Europa occidental del momento: por un lado Ambrosio de Milán y el conjunto de obispados coetáneos de Italia septentrional, y por el otro, la primera generación de monjes obispos de Lérins.

Ambos modelos presentan una serie de características y concomitancias que los hacen especialmente atractivos para el propósito de este estudio. Por un lado, tanto Ambrosio como los monjes de Lérins lograron establecer una red de obispados afines que mostraron una continua interacción y perpetuaron patrones de comportamiento episcopal. Además, existe abundante documentación (considerando los escritos propios y las referencias externas) acerca de sus gestiones en la esfera eclesiástica y en el convulso mundo secular. Toda esta intensa actividad política hizo que tanto Ambrosio como el grupo de Lérins se vieran envueltos en un complejo conjunto de conflictos en los que interactuaron muy diversos agentes como el Imperio, la aristocracia, el pueblo o los bárbaros.

Por otra parte, el período que va de 375 a 450 presenta una serie de continuidades en el plano político y cultural que justifican la elección de esta cronología. La principal de ellas es el hecho de que el periodo está dominado por la última dinastía del Imperio Romano, la que inauguró Teodosio en 378 y que acabaría con Valentiniano III en 455 (Petronio Máximo, que se casaría con la viuda de Valentiniano y sucedió a éste en el trono, apenas duró un mes en el reinado). El final de la dinastía teodosiana supuso, al menos en occidente, un cambio político acentuado dado que sólo un año antes, en 454, había muerto asesinado Aecio, para muchos el último gran general comprometido con la defensa del Imperio¹.

Los romanos que vivieron a lo largo de este periodo de setenta y cinco años, fueron los primeros que tendrían que hacer frente a la realidad de una evanescencia progresiva del Imperio, hasta finalmente tener que acostumbrarse a lidiar con los bárbaros como interlocutores necesarios. Además, en torno a 450 se produciría un

¹ J. M. O'Flynn, *Generalissimos of the Western Roman Empire* (Edmonton, 1983), 88-103; G. Zecchini, *Aecio: l'ultima difesa dell'Occidente romano* (Roma, 1983).

relevo generacional que fue más evidente en la Galia, donde en el lapso de muy pocos años morirían la mayoría de la primera generación de monjes de Lérins², así como parte de la primera generación de intelectuales galos del siglo V como Próspero (muerto en 455) o Paulino de Pella (muerto a finales de la década posiblemente). Este hecho hizo que las fuentes en las que se basa el trabajo presenten una evidente diferencia con los autores que comenzaron a escribir en la segunda mitad del siglo, para los que Roma apenas había sido una referencia cultural.

No obstante, el principal interés de este estudio no reside en las concomitancias entre los dos modelos de Ambrosio y Lérins, sino en el distinto contexto en que ambos tuvieron lugar. En este sentido, uno de los principales objetivos del trabajo es explorar el mundo anterior y posterior al cambio de siglo, que supuso una ruptura en numerosos sentidos. Por un lado, la muerte de Teodosio en 395 inauguró una nueva etapa política caracterizada por la división efectiva del Imperio y la hostilidad entre las dos partes. Asimismo, la muerte del emperador coincidiría con el inicio de las grandes ofensivas bárbaras, como las incursiones visigodas en Grecia (398) e Italia (402). Pero la fractura fundamental sería causada por la entrada de suevos, vándalos y alanos en la Galia en 406, que vino acompañada de una sucesión de usurpadores durante el primer cuarto de siglo y que reincidiría en la fragmentación progresiva de esta zona del Imperio. Todo ello desencadenó una serie de reacciones sociales y políticas que hicieron que el mundo del siglo V fuera sustancialmente distinto al momento inmediatamente anterior. Algo que ha quedado reflejado en la historiografía reciente, que toma el cambio de siglo como un hito fundamental en el desarrollo de la Antigüedad Tardía, especialmente en el mundo romano occidental³.

² En 448 moriría Hilario de Arlés, al año siguiente Germán de Auxerre y Euquerio de Lyon, y en 450 fallecería Vicente de Lérins.

³ Ello se ha reflejado tanto en estudios generales y ensayos (J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West, 400-1000* (Oxford, 1962); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, (A.D. 100-400)* (New Haven, 1986); R. McKitterick, *The Early Middle Ages: Europe 400-1000* (Oxford, 2001); C. Wickham, *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800* (Barcelona, 2009)), como en estudios regionales sobre la Italia, Galia o Hispania (C. Wickham, *Early medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000* (Ann Arbor, 1989); R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-century Gaul* (Washington, 1989); id., *Roman Aristocrats in barbarian Gaul: Strategies for Survival in an age of Transition* (Austin, 1993); J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* (Cambridge, 1992); J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania: (400-507 A.D.)* (Madrid, 2005); R. Collins, *España en la alta Edad Media, 400-1000* (Barcelona, 1986)).

También a partir del 400, el norte de Italia y el sur de la Galia tendrían evoluciones distintas. La *Italia Annonaria* perdería no sólo su protagonismo político, consecuencia del debilitamiento del poder imperial, ahora asentado en Rávena; sino además su pujanza económica y su vigor cultural. Los coetáneos más prolíficos de Ambrosio en el obispado no sobrevivirán mucho más allá de la primera década del siglo y apenas se poseen datos que permitan rastrear la interacción de los obispados del norte de Italia después de esta fecha. Paralelamente el sur de la Galia se convirtió en una de las zonas más activas del Imperio a nivel político y cultural, y la enorme producción literaria aporta una idea de la frenética actividad que se desarrolló entre los obispados sudgálicos⁴. Éstos, que antes habían estado vertebrados por sus relaciones con el norte de Italia, comenzaron a tener un protagonismo y especificidad que supuso un reto a las aspiraciones centralizadoras de Roma. En consecuencia, la tendencia general ha sido estudiar cada territorio de manera separada como demuestran los trabajos de Lizzi, Cracco Ruggini o Humphries, para Italia⁵, y los de Mathisen, Beaujard, Griffe, Heinzelmann o Van Dam para la Galia⁶. Pero apenas se ha dedicado atención al análisis conjunto de ambos fenómenos, a pesar de que su desarrollo estuvo relacionado.

Tampoco existe, que yo sepa, un estudio conjunto del mundo de Ambrosio y Lérins, a pesar de que comparten ciertas similitudes. Además, ambos contextos han atraído muy distinto interés historiográfico. La bibliografía sobre el obispo milanés ha sido tradicionalmente abundante y continua engrosándose en la actualidad. A los trabajos clásicos de Palanque⁷, Dudden⁸ o Paredi⁹ en los años treinta y cuarenta, se

Ejemplos de lo contrario son J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425* (Oxford, 1975); o L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell' "Italia annonaria": rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.* (Bari, 1995).

⁴ R. B. Hitchner, "Meridional Gaul, trade and the Mediterranean economy in Late Antiquity" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 122-31.

⁵ R. Lizzi Testa, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: (l'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)* (Como, 1989); L. Cracco Ruggini, *Economia e società*; M. Humphries, *Communities of the Blessed: Social environment and Religious change in Northern Italy, AD 200-400* (Oxford, 2000).

⁶ É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* (París, 1964); R. Van Dam, *Saints and their Miracles in late antique Gaul* (Princeton, 1993); R. W. Mathisen, *Roman aristocrats in barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of transition* (Austin, 1993); B. Beaujard y A. Vauchez (eds.), *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle* (París, 2000).

⁷ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain; contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle* (París, 1933).

⁸ F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* (Oxford, 1935).

⁹ A. Paredi, *Sant'Ambrogio e la sua età*, (Milán, 1941).

sumaron los congresos de los años setenta¹⁰, y ya en los noventa las monografías de McLynn¹¹, Williams¹² o Savon¹³, a los que hay que añadir la traducción de Liebeschuetz en 2005¹⁴.

Por su parte, para el mundo de Lérins la bibliografía es más dispersa. Para empezar no existen demasiadas monografías sobre la abadía o su proyección episcopal. El estudio de Pricoco de finales de los ochenta sigue siendo una obra de referencia mucho más contextualizada que la de Nouailhat¹⁵. Los estudios más recientes se han centrado en asuntos teológicos y espirituales, aunque en el caso de Nürnberg el resultado es un excelente estudio sobre la utilización del ascetismo como capital político¹⁶. También existen monografías centradas en alguno de los monjes de Lérins, muchas veces desde un punto de vista positivista, como son los caso de Salviano, Germán u Honorato¹⁷. Pero fundamentalmente la investigación sobre Lérins normalmente ha formado parte de análisis generales sobre aspectos concretos, como estudios literarios¹⁸ o sobre la evolución del obispado en Galia¹⁹.

¹⁰ Y.-M. Duval, *Ambroise de Milan: XVIe centenaire de son élection épiscopale: dix études* (París, 1974); G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale* (Milán, 1976), a los que hay que sumar otro congreso en los noventa L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milán, 1998).

¹¹ N. B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian capital* (Berkeley, 1994).

¹² D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the end of the Nicene-Arian conflicts* (Oxford-Nueva York, 1995).

¹³ H. Savon, *Ambroise de Milan* (París, 1997).

¹⁴ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan: political letters and speeches* (Liverpool, 2005).

¹⁵ S. Pricoco, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico* (Roma, 1978); R. Nouailhat, *Saints et patrons: les premiers moines de Lérins* (París, 1988).

¹⁶ R. Nürnberg, *Askese als sozialer Impuls: monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert* (Bonn, 1988); C. M. Kasper, *Theologie und Askese: die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* (Münster, 1991).

¹⁷ M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia: studio critico* (Roma, 1940); J. M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella* (Madrid, 1990); AA.VV., *Saint Germain d'Auxerre et son temps: communications présentées à l'occasion du XIXe Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes* (Auxerre, 1950); M. Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles: étude et traduction de textes d'Hilaire d'Arles, Fauste de Riez et Césaire d'Arles* (Bégrolles-en-Mauges, 1995).

¹⁸ N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in early Christian Gaul* (Londres, 1955).

¹⁹ M. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Munich,

Éste, sin embargo, tampoco será un estudio de caso de Ambrosio y Lérins, sino que pretende analizar, a través de la gestión del conflicto, cómo Ambrosio y los obispos de Lérins se fueron adaptando a la progresiva evanescencia del estado y a la fragmentación de la sociedad, y lograron beneficiarse del contexto para establecer e implementar su poder. Porque, como se intentará argumentar, el conflicto no es por sí sólo un elemento necesariamente disfuncional o disruptivo del orden social, sino una parte consustancial a la sociedad que, lejos de ser destructivo, es un ingrediente para el cambio hasta el punto de que, en ocasiones, la forma de gestionar el conflicto fue más disruptiva que el propio conflicto.

Ésta es la base de la sociología del conflicto, un conjunto de teorías que nacieron a principios de siglo XX²⁰, pero que tendrían un enorme desarrollo durante la Guerra Fría. Influida por el contexto contemporáneo y por el paradigma funcionalista, la sociología del conflicto hizo de éste un elemento integrador del orden social. En este sentido, las contribuciones de Coser venían a poner de manifiesto la capacidad del conflicto externo para actuar como cohesivo social interno²¹.

Pero para el presente trabajo ha resultado particularmente influyente la obra de Gluckman, todo un clásico en la sociología del conflicto y creador de la llamada Escuela de Manchester, centrada fundamentalmente en el análisis de dicho tema. Las ideas fundamentales de Gluckman son, en primer lugar, que el conflicto aparece como una expresión ritual de las disensiones dentro de la comunidad, de tal forma que la rutina de conflictos estructurados sirve para mantener el orden social. Este orden social está cohesionado, precisamente, porque en él actúan distintas lealtades e identidades conflictivas que obligan a establecer y restablecer lazos de lealtad entre los agentes sociales, lo que acaba trascendiendo los límites intracomunitarios. Por otra parte, dado que ni siquiera los conflictos más enconados pretenden acabar con todo el orden social, todos los conflictos son una afirmación implícita de una parte de los usos sociales. En consecuencia, ningún conflicto es totalmente subversor o autodestructivo, dos ideas que eran un claro producto del contexto de la Guerra Fría, pero que resultan muy

1976); R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-century Gaul* (Washington, 1989); J. Heuclin, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du Ve au IXe siècle* (Villeneuve d'Ascq, 1998).

²⁰ G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Munich, 1923), 186-255.

²¹ L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Londres, 1956); L. A. Coser, "Social Conflict and the Theory of Social Change", *The British Journal of Sociology* 8:3 (1957), 197-207.

interesantes aplicadas, por ejemplo, a las usurpaciones tardoantiguas o a la construcción de los reinos bárbaros²².

Gluckman utilizó estas ideas en sus estudios de campo sobre los Barotse de Rodesia, pero especialmente influyente resultaron su conferencia de 1952 *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (publicada dos años después²³) y su ensayo *Custom and Conflict in Africa* (Oxford, 1955) el cual, aunque era la transcripción de seis conferencias divulgativas impartidas a través de la BBC, resultó todo un revulsivo en el mundo académico. Por otro lado, la publicación ese mismo año de una de estas conferencias, “Peace in the Feud”, en *Past & Present* vino a cumplir las aspiraciones explícitas de Gluckman de atraer la atención de los historiadores. Ello surtiría efecto en su colega en Manchester, Wallace-Hadrill, que en 1959 publicaba su “The Bloodfeud of the Franks”²⁴.

En opinión de Wallace-Hadrill, la debilidad del poder público y el uso de formas consuetudinarias de imposición de la justicia eran características que los Barotse compartían con las sociedades medievales. En este sentido, el estudio del conflicto y los mecanismos informales de resolución del mismo han tenido un notable éxito entre los medievalistas²⁵. Por el contrario el mundo romano y tardorromano, quizá por la abundancia de fuentes legales y por la escasa documentación acerca del funcionamiento de la ley vulgar en el Imperio, ha continuado más apegado a los estudios propiamente jurídicos, centrados en los procesos formales de adjudicación²⁶. No obstante, en este campo se ha producido un enorme desarrollo en los últimos años que ha logrado trascender la tradicional perspectiva positivista gracias a los trabajos de Sirks, Harries,

²² Más recientemente, se ha criticado que Gluckman confundiera un concepto de equilibrio ahistórico con los procesos internos de la sociedad que son cambiantes a lo largo del tiempo. Cf. B. Kapferer, “Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete. The Contribution of Max Gluckman” en T. M. S. Evens y D. Handelman (eds.), *The Manchester School: Practice and Ethnographic praxis in Anthropology* (Nueva York-Oxford, 2006), 118-58.

²³ M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-east Africa* (Manchester, 1954).

²⁴ J. M. Wallace-Hadrill, “The Bloodfeud of the Franks”, *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1959), 459-87.

²⁵ W. Davies y P. Fouracre (eds.), *The Settlement of Disputes in early medieval Europe* (Cambridge, 1986); W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: feud, law, and society in Saga Iceland* (Chicago, 1996); S. D. White, *Feuding and Peace-making in eleventh-century France* (Aldershot, 2005).

²⁶ D. Liebs, “Roman Vulgar Law in Late Antiquity” en A. J. B. Sirks (ed.), *Aspects of Law in Late Antiquity* (Oxford, 2008), 35-53.

Humfress o Escribano, en los que se profundiza en los aspectos retóricos de la legislación o en la implementación de la ley romana²⁷.

Más recientemente Bourdieu puso de manifiesto la importante información sobre la dimensión social, cultural y simbólica de la sociedad que se esconde tras los conflictos y las formas de gestión de los mismos. Bourdieu explicó el conflicto a través de su concepto de *habitus*, es decir todo el conjunto de respuestas automatizadas e interiorizadas que los agentes sociales ofrecen ante muchas de las situaciones que plantea la interacción social cotidiana²⁸. Este punto de vista resultará particularmente útil para analizar el complejo conjunto de valores sociales que se transmitieron con la gestión, la actualización o el recuerdo del conflicto.

La aplicación de este corpus teórico del conflicto es una de las principales novedades del trabajo con respecto a anteriores estudios sobre el faccionalismo eclesiástico como el detalladísimo y completo estudio de Mathisen²⁹. Además, la transversalidad del estudio del conflicto obliga a abordar cuestiones que entran de lleno en otros debates actuales de la historiografía de la Antigüedad Tardía.

Uno de estos aspectos es el análisis del discurso cristiano. Aquí la aplicación de la teoría foucaultiana ha resultado fundamental para unir el salto entre la textualidad y la experiencia³⁰ y ha modificado la visión que se tenía sobre la retórica de la pobreza³¹ o la producción de identidades, que es uno de los grandes paradigmas en la investigación histórica actual³². Otro aspecto abordado es el ritual cristiano. Sería difícil enumerar aquí todas las obras que se han dedicado al estudio de sus diversas facetas, especialmente en lo que toca al culto de los santos o al ascetismo. También se aborda el

²⁷ J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity* (Cambridge, 1999); C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity* (Oxford/Nueva York, 2007); A. J. B. Sirks, *The Theodosian Code, a Study* (Friedrichsdorf, 2007); M. V. Escribano Paño, “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI” en J.-N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église au IVe et Ve siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien* (París, 2008), 389-412; M. V. Escribano Paño, “Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus” en J.-J. Aubert y P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d’Etude sur le Code Théodosien* (Ginebra, 2009), 39-66.

²⁸ P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, 1990).

²⁹ R. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, cit.

³⁰ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the development of Christian Discourse* (Berkeley, 1991).

³¹ P. Brown, *Poverty and Leadership in the later Roman Empire* (Hanover N.H., 2001).

³² I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews, and Christians in Antioch* (Cambridge, 2007).

estudio del significado social de la violencia, un tema que ha atraído una enorme atención en la historiografía altomedieval y, más recientemente en los estudios sobre la Tardoantigüedad³³.

Dado que toda esta serie de aspectos colaterales son abordados desde la óptica del conflicto, el trabajo se ha organizado siguiendo una jerarquía de mecanismos sociales de contención del conflicto. No obstante, estas divisiones son simplemente heurísticas y no excluyentes. Por otra parte, esta organización tiene el inconveniente de que puede oscurecer la evolución diacrónica. Sin embargo se ha intentado contextualizar cada razonamiento a través de breves explicaciones dentro de cada uno de los capítulos y en la *Introducción histórica*, que se ha ideado como una narrativa factual y cronológica que aporte una idea global del caldo de cultivo sociopolítico en que tuvieron lugar los procesos que se intentan explicar a lo largo de este trabajo.

El primero de estos bloques, *La «semántica» del conflicto: Discurso, memoria e identidad*, se destina al estudio del discurso. Se aborda aquí la capacidad del discurso sobre el conflicto para transmitir nociones de legitimidad y autoridad. Además, el discurso servía para intervenir en conflictos contemporáneos e incluso para incitar a los mismos. En este sentido, la capacidad que el discurso poseía para la construcción de identidades permitía levantar límites simbólicos dentro de la sociedad (y al mismo tiempo desdibujar otras cesuras sociales), alterando así la percepción de los conflictos y de las partes involucradas en los mismos.

El segundo de estos bloques, *Conflicto y Ritual*, explora el complejo de interacciones que se dieron en dicho binomio. Por un lado, el ritual sirvió como forma de expresión, gestión o actualización del conflicto. Así lo demuestran por ejemplo las diferencias en cuestiones litúrgicas o el uso del ascetismo para evitar o gestionar conflictos. Por otro lado, el conflicto podía ser ritualizado. En este sentido, un momento especialmente conflictivo como era la elección episcopal produjo el *nolo episcopari*, una ritualización que permitía la exteriorización del consenso popular en la elección. En ocasiones, castigos y condenas acababan adoptando una forma ritual que facilitaba su comprensión o legitimaba la resolución. Éste es el caso de las acusaciones de magia o el uso del simbolismo del exilio.

³³ M. Bloch, *La violence du religieux* (París, 1997); B. H. Rosenwein, *Anger's Past: the Social uses of an Emotion in the Middle Ages* (Ithaca-Londres, 1998); D. Barthélemy, F. Bougard y R. Le Jan (eds.), *La Vengeance 400-1200* (Roma, 2006); H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity: perceptions and practices* (Aldershot, 2006).

El tercero de estos bloques, *Conflicto, legalidad y legitimidad*, aborda mecanismos formales de resolución de conflictos como fueron la *audientia episcopalis*, los Concilios o las leyes imperiales. No obstante, el objetivo del capítulo no es un estudio jurídico de la legislación canónica o imperial, sino analizar cómo los obispos construyeron y reelaboraron nociones de justicia y legitimidad, cómo éstas interactuaron con la legislación imperial y canónica; y cómo se llevó a cabo la implementación de las mismas a la hora de establecer el ámbito competencial y geográfico del poder episcopal.

El cuarto bloque, *Los obispos y las alarmas de disrupción*, estudia la restitución del orden una vez que se sobrepasaron los anteriores mecanismos de contención del conflicto. En primer lugar, se estudia cómo los procesos violentos extralegales no sólo fueron un mecanismo de imposición momentánea, sino que además constituyeron un útil procedimiento de gestión del conflicto a posteriori, gracias a ulteriores labores de explicación, racionalización y legitimación.

En segundo lugar, se estudia cómo los movimientos de usurpación, aunque fueron provocados en parte por el faccionalismo aristocrático y catalizaron dicha división dado que obligaban a la toma de partido explícito, sin embargo tuvieron como consecuencia el establecimiento de mecanismos de resolución de conflictos y pusieron en marcha todo un conjunto de herramientas de cohesión aristocrática.

Por último, se analiza el movimiento bagáudico, entendido como una adaptación al proceso de evanescencia política y una forma de resolver conflictos regionales en medio de un proceso de fragmentación de la autoridad.

El hecho de que el trabajo se centre en la gestión del conflicto como forma de adquisición y legitimación del poder, justifica la menor atención concedida a aspectos teológicos que sin embargo fueron centrales al periodo, como la disputa pelagiana o el priscilianismo.

Antes de acabar, cabe hacer un par de precisiones terminológicas. En primer lugar, se ha preferido usar los términos más generales de *arriano* y *arrianismo* – que por otra parte son los que aparecen en los documentos contemporáneos – para aludir a la fórmula homoiana, codificada en los Concilios de Milán (355) y Rímini (359). El término *homoiano* ha quedado restringido a aquellos pasajes en que se hacía necesaria tal precisión. Igualmente, se ha privilegiado el uso del término *bárbaro* – de nuevo, la mención que aparece en las fuentes – para aludir a contingentes de extranjeros, evitando

el término *germano* y eludiendo así debates sobre la etnicidad y etnogénesis de los pueblos a los que se enfrentó Roma.

1. La última dinastía de Roma. Introducción histórica

El punto de partida de este trabajo tiene lugar a finales de noviembre de 374, cuando el gobernador provincial de *Aemilia-Liguria*, Ambrosio, entró en la basílica de Milán con el fin de poner paz si estallaban disturbios entre las comunidades nicena y arriana. El obispo de la ciudad, el arriano Auxencio, había muerto y era previsible que ambos grupos religiosos lucharan por imponer su candidato. Pero lo que Ambrosio se encontraría una vez en la basílica fue con toda la ciudad, arrianos y nicenos, coreando al unísono “¡Ambrosio obispo!”. De nada serviría la resistencia que opuso el gobernador, el pueblo llegó incluso a mandar una legación al emperador Valentiniano I, quien dio su asentimiento “con gran alegría”, permitiendo que el día siete de diciembre Ambrosio fuera finalmente nombrado obispo. Así al menos lo cuenta el hagiógrafo de Ambrosio, Paulino de Milán³⁴.

El cambio de orientación teológica en Milán no era un hecho aislado. Las sedes del norte de Italia, que desde mediados de siglo habían estado en manos de obispos arrianos apoyados por la corte de Constancio II, comenzarían en el último cuarto del siglo a ser recuperadas por obispos nicenos como Ambrosio. Ayudó a ello la cierta neutralidad religiosa de Valentiniano I y la presión de grupos aristocráticos como los *Anicii*, que en este momento contaban con el poderoso Probo³⁵ entre sus integrantes.

De hecho, Valentiniano tenía problemas más graves que el combate religioso. Tanto él como su hermano Valente, emperador de la parte oriental del Imperio, vieron sus territorios acosados por la presión de distintos pueblos. Valentiniano tuvo que reforzar las fronteras del Rin contra los alamanes y quados, mientras Britania era asolada por pictos y escotos, que ya habían sido rechazados por Teodosio el Viejo en

³⁴ Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii*, (*VAmbr*) 6-9.

³⁵ *PLRE 1*, 736-740.

368³⁶. Por su parte, Valente vio cómo la presión en las fronteras de Siria y del Danubio crecía.

La muerte de Valentiniano en 375 provocaría un problema sucesorio. Graciano, el hijo de su primera esposa Marina Severa, que había sido proclamado augusto por su padre ya en 367, tuvo que compartir su poder con su hermanastro Valentiniano II, aclamado emperador por las tropas de Panonia. Valentiniano II, que entonces tenía cuatro años, era hijo de la segunda mujer de Valentiniano I, Justina, quien demostraría tener el carácter suficiente para llevar a su hijo hasta el trono. Desde su corte en Milán, Valentiniano gobernaría, al menos nominalmente, sobre Italia, África y el Ilírico. No obstante, el hombre fuerte continuaba siendo Graciano, quien se había reservado las provincias de la prefectura de las Galias, es decir, Hispania, Galia y Britania, y había instalado su corte durante algún tiempo en la capital de dicha prefectura, Tréveris.

La elección de Tréveris como sede de la corte venía a dar respuesta a la creciente presión de los pueblos bárbaros sobre la frontera del Rin. Además, los grandes contingentes de tropas y la lejanía de Roma provocaban que la frontera fuera un sitio idóneo para la abundancia de usurpadores, que encontrarían un caldo de cultivo ideal en el faccionalismo que dividía a la poderosa aristocracia gala. El enorme poder de esta aristocracia queda de manifiesto en la importancia de familias como la de Ausonio o Agrícola³⁷. La presencia de la corte en la capital de la prefectura de las Galias dio al territorio una relativa estabilidad y convirtió el valle del Rin en uno de los centros del Imperio. Ausonio compondría su apasionado tratado *Mosella*, todo un canto a Tréveris, descrita como una segunda Roma.

En la parte oriental del Imperio, el tío de los dos augustos occidentales, Valente, veía cómo el acoso sasánida sobre la frontera Siria se incrementaba. Al mismo tiempo, arreciaba la presión de los godos, que habían apoyado al usurpador Procopio a mediados de los sesenta y que en la década de los setenta estaban presionados por los hunos, un pueblo llegado de las estepas centroasiáticas que acababan de derrotar a los alanos y a los ostrogodos en el Volga. En 376 los godos se asentaron en Moesia, dentro de las fronteras romanas. La ruptura de los acuerdos en 377, con el asesinato del *comes* Lupicino por parte del godo Fritigerno, llevaría a un enfrentamiento que tendría su punto álgido en 378. El nueve de agosto de ese mismo año, Valente decidió hacer frente

³⁶ Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, 28.2-3.

³⁷ H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux: genesis of a Gallic Aristocracy* (Londres, 1993).

a un combinado de distintos pueblos godos comandados por Atanarico muy cerca de la ciudad de Adrianópolis. El resultado de la batalla fue una de las mayores derrotas que había sufrido Roma en los últimos siglos amplificadas, además, por la muerte del propio Emperador. El impacto que ello tuvo en la intelectualidad romana queda patente por la descripción de Amiano, que decidió acabar sus *Res Gestae* precisamente con este episodio. El relato de Amiano contenía imágenes tan impactantes como los campos cubiertos de cadáveres y los espeluznantes gemidos de los que morían en un suelo resbaladizo por los regueros de sangre³⁸.

Ante la muerte de su tío Valente, en enero de 378, Graciano nombraba como *collega* imperial en Oriente a Teodosio, hijo del general hispano Teodosio el Viejo, a quien el propio Graciano había mandado ejecutar en 376 a pesar de su exitosa campaña en Mauritania ese mismo año. Las razones de la condena no están claras, pero el hecho de que ésta se produjera justo después de la muerte de Valentiniano I parece indicar que se trataba de una lucha de facciones por el poder. No obstante, Graciano recurría ahora a un exitoso militar para comandar los destinos de la parte oriental, lo que dejaba claras cuáles eran las necesidades y prioridades del régimen. Efectivamente Teodosio se tendría que pasar los dos primeros años luchando con los godos. Sin embargo, la debilidad militar del Imperio era patente y en 382 tuvo que firmar un nuevo *foedus* que permitía que grandes contingentes de godos tervingos se asentaran en Panonia, al sur del Danubio³⁹.

No obstante, Teodosio también dedicó esfuerzos a conseguir la unidad religiosa en su territorio. Tradicionalmente se había relacionado el celo niceno de Teodosio con su ascendencia hispana, una construcción que debía mucho a asunciones derivadas de la España contemporánea. Dudden, seguramente influido por las noticias que llegaban a Oxford desde España en 1935, afirmaba que Teodosio era, en la religión, “un típico español, fanáticamente ortodoxo”, además de colérico y violento⁴⁰. Sin embargo, se ha puesto de manifiesto en distintos trabajos cómo la política religiosa de Teodosio se

³⁸ Amm. Marc. *Rer. Gest.* 31.13.6: *et quia humus riuus aperta sanguineis gressus labiles euertebat, conabantur modis omnibus uitam inpendere non inultam: adeo magno animorum robore oppositi incumbentibus, ut etiam telis quidam propriis interirent. atra denique cruoris facie omnia conturbante et, quocumque se inflexerant oculi, aceruis caesorum adgestis, exanimata cadauera sine parsimonia calcabantur.*

³⁹ Zosimus, *Historia Néa*, 4.32; R. M. Errington, “The Accession of Theodosius I”, *Klio* 78 (1996), 438-53; id., “Theodosius and the Goths”, *Chiron* 26 (1996), 1- 27.

⁴⁰ F. H. Dudden, *The Life and Times*, 173.

construyó en su periodo de Augusto en Constantinopla, donde era vulnerable a los distintos grupos de poder que operaban en la capital⁴¹. Aquí, ante la fractura entre los credos niceno y arriano (que había sido apoyado por Valente), Teodosio decidió apoyar el niceísmo. Para ello se convocó un Concilio ecuménico en Constantinopla en 381, donde además de clarificar la postura oficial respecto a la jerarquía en las personas de la Trinidad (ratificando la igualdad entre el Padre y el Hijo), se condenaron algunas otras herejías. Así Teodosio hacía del catolicismo la religión oficial del Imperio Romano, una vuelta de tuerca en el proceso de cristianización de Roma que había comenzado con la tolerancia constantiniana⁴².

Por su parte Graciano, que hasta entonces había mantenido una actitud neutral ante los asuntos religiosos (nada extraño para alguien que hasta entonces había compartido trono con dos emperadores arrianos), apoyó la convocatoria del Concilio de Aquileya, que también en 381 acabaría ratificando el credo niceno. El concilio pretendía ser la contrapartida al de Constantinopla, dando la oportunidad a Graciano de presentarse como el guardián religioso del mundo romano. No obstante, y en contra de lo previsto, sólo asistieron obispos occidentales⁴³.

Las interpretaciones del Concilio también son variadas. Para Liebeschuetz supone la derrota de Graciano, que no pudo evitar la independencia de su colega Oriental⁴⁴. Para McLynn, el aparente fracaso de Ambrosio al intentar imponer sus decisiones en la parte oriental era, no obstante, la muestra de la importancia que tenían para el obispo de Milán sus relaciones con la Corte occidental⁴⁵.

Precisamente, el Concilio sería una de las primeras actuaciones públicas de envergadura de Ambrosio, que fue uno de sus inspiradores y principales actores. Desde que en este mismo año de 381, Graciano hubiera trasladado la corte de Tréveris a Milán, Ambrosio había conseguido beneficiarse de la cercanía con el emperador. No obstante, la relación entre el obispo y el emperador se retrotraía a 378 cuando el obispo había

⁴¹ R. Lizzi Testa, “La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica”, *RAL* 9:7 (1996), 323-61; N. B. McLynn, *Ambrose*, 106 y ss.; id., “Theodosius, Spain and the Nicene Faith” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: Actas* (Segovia, 1997), 171 y ss.; id., “*Genere Hispanus*: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy” en K. D. Bowes y M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity: current perspectives* (Boston, 2005), 77-120.

⁴² Socrates, *Historia Ecclesiastica*, 5.8.

⁴³ Ambr. *Eppistulae extra Collectionem* 4 [10]; 5 [11]; 06[12]; 8 [14]; 9 [13].

⁴⁴ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 221 y ss.

⁴⁵ N. B. McLynn, *Ambrose*, 137 y ss.

compuesto el tratado *De Fide*, toda una declaración de fe nicena, a petición del emperador. Pero sería desde 381 cuando la política de Graciano comenzaría a mostrar una mayor preocupación por la cuestión religiosa, como demuestra la profusión de leyes en el libro XVI del Código Teodosiano.

Tradicionalmente este cambio de actitud del emperador ha sido explicado a la luz del cambio de influencias desde Ausonio en Tréveris, a Ambrosio en Milán. Aunque no cabe minusvalorar la capacidad de presión del niceísmo itálico (nutrido de importantes familias como los *Anicii*) sin embargo, la nueva orientación encajaba con el nuevo escenario que el ascenso de Teodosio había marcado en la confrontación con Valentiniano II y Justina.

En parte como consecuencia del traslado de la corte a Milán, la carrera de Ambrosio sufriría un enorme impulso, teniendo a partir de ahora una mayor proyección pública. Por ejemplo, en este momento habrían comenzado a funcionar los centros de vida monástica que el obispo creó en Milán, de donde saldrían muchos de los obispos que ocuparían las cátedras del norte de Italia en las siguientes décadas. Ambrosio mediatizó las elecciones episcopales de muchos de sus colegas, creando desde este momento una red de obispados afines en los que apoyarse en los difíciles conflictos que le quedaban por afrontar.

Pero abandonar Tréveris se demostraría fatal para Graciano, que en 383 tuvo que ver como un usurpador se hacía rápidamente con el control del norte y noroeste de la Galia. Magno Máximo era un militar hispano, que tras una exitosa victoria frente a los pictos, fue aclamado emperador por sus tropas en Britania, pasando rápidamente a Galia. Graciano salió a su encuentro desde Italia, pero después de algunas luchas en la zona de París acabó siendo traicionado y abandonado por su *magister militum* Merobaudes y asesinado en Lyon en el verano del 383⁴⁶.

Máximo estableció su capital en Tréveris, desde donde podía controlar posibles usurpaciones britanas o galas, contragolpes lealistas desde Italia y al mismo tiempo mantener la frontera de cara a los bárbaros del Rin. En principio, el panorama parecía serle favorable. En occidente sólo se le oponía el débil poder de Valentiniano II (de ocho años de edad) y su madre Justina, asentados en Milán; mientras que en Oriente, el verdadero hombre fuerte del Imperio en este momento era Teodosio, con quien Máximo compartía credo niceno y origen hispano. Teodosio tenía mucho que decir en esta

⁴⁶ Soc. *HE* 5.11; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, 7.13; Ruf. *Historia Ecclesiastica*, 11.14.

situación y no estaba claro si se decantaría por su paisano o por Valentiniano, que a pesar de su credo arriano, seguía siendo el último portador de la legitimidad de la dinastía Valentiniana.

Finalmente se llegó a una solución de compromiso en la que a Máximo se le reconocía su poder sobre Galia, Hispania y Britania; Valentiniano mantenía su hegemonía testimonial en Italia; y Teodosio seguía gobernando en el Este. No obstante, el hecho de que ya en 383 Teodosio hubiera nombrado augusto a su hijo Arcadio daba idea de las pretensiones dinásticas que tenía el gobernante hispano. Además, ello no supuso el final de las presiones de Máximo a la corte de Valentiniano y Ambrosio tendría que actuar dos veces como embajador del joven emperador ante Máximo para evitar la guerra⁴⁷. El servicio del obispo a la corte arriana sorprende aún más teniendo en cuenta los retos a los que la emperatriz Justina sometería a Ambrosio durante estos años. En el conocido como *Conflicto de las Basílicas* en 386, la negación de Ambrosio de dar a la corte una basílica para el culto arriano casi acabó con la sustitución del obispo por el arriano Auxencio⁴⁸.

La importancia de la religión en el movimiento de usurpación también queda de manifiesto en dos actuaciones cruciales de Máximo como emperador. En primer lugar, el juicio y condena a Prisciliano y varios de sus secuaces en 386. Prisciliano fue un noble hispano que tras haber sido acusado de hereje por parte de la jerarquía hispana, fue ejecutado después de que un juicio civil en la corte de Tréveris decretara su muerte, un hecho que impactó profundamente las conciencias de los intelectuales cristianos del momento⁴⁹.

En segundo lugar, cuando Máximo por fin se decidió a invadir Italia en 388, la excusa esgrimida fue el acoso al que la emperatriz sometía a los nicenos. Justina y sus hijos, Valentiniano y Gala huyeron hacia Tesalónica, donde se hizo un acuerdo matrimonial entre Teodosio y Gala, en virtud del cual el emperador acudió a Italia a hacer frente a Máximo, que fue derrotado y posteriormente asesinado por sus propias tropas.

Tras la victoria, Teodosio permanecería en Italia hasta 391 mientras que Valentiniano, que mantenía nominalmente el título de emperador, se desplazaría con su corte a Vienne. La estancia de Teodosio en Milán daría lugar a uno de los incidentes

⁴⁷ Ambr. *Ep.* 30 [24].

⁴⁸ El episodio es objeto de tratamiento más adelante en este trabajo, *cf. infra.* p. 310 y ss.

⁴⁹ Sulpicius Seuerus, *Chronicorum*, 2.46-51.

más famosos de todo su reinado: su excomunión por parte de Ambrosio y su penitencia pública hasta ser readmitido en la comunidad.

En mayo de 392, cuando Teodosio se había retirado a Constantinopla, el emperador Valentiniano II murió en extrañas circunstancias en Vienne (justo cuando iba a ser bautizado en el niceísmo por Ambrosio). El *magister militum* del difunto emperador, Arbogastes, nombró emperador a un viejo profesor de gramática, Eugenio, quien ha pasado por ser una marioneta de Arbogastes, que no podía ser emperador a causa de su origen franco. La usurpación logró apoyos entre parte de lo más granado de la grandes casas galas e itálicas, siendo Nicómaco Flaviano el mayor exponente de este apoyo aristocrático⁵⁰.

Aunque en un primer momento los rebelados debieron intentar el acercamiento a Teodosio, la respuesta de éste fue de clara defensa lealista. Ello encajaba con los pasos que Teodosio había dado hacia la creación de una dinastía, lo que fue evidente con el nombramiento de Honorio como augusto en enero de 393, cuando sólo contaba con ocho años.

Así, en septiembre de 394 los ejércitos de Teodosio – asistido por contingentes godos – y Arbogastes se enfrentaron muy cerca de Aquileya, en el río Frígido, donde los sublevados fueron derrotados y sus principales líderes ejecutados. Pero la estabilidad no duraría mucho porque cuatro meses después, en enero de 395, Teodosio moría en Milán. Sus funerales, oficiados por Ambrosio, se convirtieron en un momento clave que condensaba toda la incertidumbre que se ceñía sobre Roma.

Así lo mostraba la oración fúnebre que el obispo de Milán compuso para la ocasión. En ella ya se iba perfilando la situación política que caracterizaría los primeros años de los reinados de Arcadio y Honorio, marcados por la polémica sobre quién o quiénes serían los regentes de los jóvenes príncipes. Con su prudencia, Ambrosio manifestaba lo delicado de la cuestión⁵¹.

Estilicón, *magister utriusque militiae*, se arrogó el derecho de ejercer la tutela de los dos príncipes, pero sus pretensiones sólo fueron acatadas en occidente. Mientras, en oriente su enemigo Rufino se convertía en la mano derecha de Arcadio. Los intentos por lograr el reconocimiento en el Este marcarían la política de Estilicón hasta su muerte en 408, al tiempo que la división entre el Este y el Oeste se ahondaba.

⁵⁰ Zosimus, *HN* 4.54; Orosius, *Historiarum aduersum paganos*, 7.35.11; Filostorgius, *Historia Ecclesiastica*, 11.2; Soz. *HE* 7.22; Soc. *HE* 5.25.

⁵¹ Ambr. *De Obitu Theodosii*.

En 395 una revuelta de los godos federados de Moesia hizo que Arcadio solicitara el apoyo de las tropas occidentales que fueron desplazadas a Tracia y Constantinopla. Según Claudiano, Estilicón estaba a punto de acabar con las hordas de Alarico cuando le fue ordenado retirarse, sin duda una orden de Rufino ante la evidencia de que la victoria de Estilicón traería su hegemonía en el Este. No obstante, no mucho después Rufino moriría asesinado por sus propios soldados⁵².

Pero ello no significó el fin de las desavenencias entre el Este y el Oeste puesto que el nuevo hombre fuerte en la corte de Arcadio, el eunuco Eutropio, no tendría una actitud más favorable a Estilicón que Rufino. De hecho, fueron sus maquinaciones políticas las que incitaron y consolidaron la revuelta del *comes* Gildón en África en 397, un evento que amenazó con cortar los suministros de grano a Roma y, en consecuencia, con provocar conflictos en el corazón del Imperio. Comandadas por el hermano de Gildón, Mascezel, las tropas de Estilicón lograrían finalmente derrotar al *comes Africae* en 398⁵³.

Al año siguiente Eutropio caería víctima de una conspiración urdida por el general godo Gainas y la emperatriz Eudoxia, y en el 400, Estilicón sería el cónsul del año. Lo que pudo haber sido el auge de Estilicón, se empañaría al año siguiente a causa de una nueva incursión de los godos de Alarico (en 397 Alarico había conseguido escapar con vida tras ser derrotado por Estilicón en Macedonia) que esta vez llegaría a penetrar en suelo itálico. Existen diversos problemas de cronología sobre esta guerra, pero aquí se ha optado por la datación temprana que considera un desarrollo corto de la guerra⁵⁴. Según esta propuesta, el comienzo de las hostilidades se daría en 401, cuando las tropas romanas estaban acantonadas en Retia y Nórico en previsión de la amenaza hunica. Poco antes, el cambio político en el Imperio Oriental con la caída de Eutropio y el ascenso de la facción antibárbara de Aureliano había provocado la ruptura del tratado entre Alarico

⁵² Soc. *HE* 6.1; Soz. *HE* 8.1; Claudianus, *In Rufinum*.

⁵³ Soc. *HE* 6.5; Soz. *HE* 8.7; Claud. *In Eutropium*; id. *De Bello Gildonico*.

⁵⁴ Sobre esta cronología Cf. A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the court of Honorius* (Oxford, 1970), 180 y ss.; G. Garuti, *Cl. Claudiani De Bello Gothico* v. 1 (Bologna, 1979), esp. 80 y ss.; H. Sivan y M. Cesa, "Alarico in Italia: Pollenza e Verona", *Historia* 39 (1990), 361-74; M. Dewar, *Panegyricus De Sexto Consulatu*, (Oxford, 1996), xliii; M. Kulikowski, *Rome's Gothic Wars from the Third Century to Alaric*, (Cambridge, 2007), 170-171.

Sobre las propuestas que consideran que la guerra tuvo varias ofensivas y duró más de un año Cf. T. Birt, *Claudii Claudiani Carmina. MGH AA 10*, (Berlín, 1892), lii y ss.; J. B. Hall, "Pollentia, Verona, and the Chronology of Alaric's First Invasion of Italy", *Philologus*, 132, (1988), 245-57; T. D. Barnes, "The Historical Setting of Prudentius' *Contra Symmachum*", *AJPh* 97:4 (1976), 373-86.

y la corte de Constantinopla, obligando a los godos a buscar nuevos recursos en la zona occidental. Los problemas que afrontaba la corte de Honorio, con una revuelta en Retia —no en vano una de las zonas tradicionales de reclutamiento— propiciaban un rápido progreso de los godos en suelo itálico, llegando a asediar Milán en el invierno de 402. Liberada la capital de Emilia en los primeros días de marzo, las hordas godas escaparon con dirección oeste, quizá buscando la entrada en Galia, pero fueron detenidas en Pollenzo, donde el 6 de abril, día de Pascua de 402, los ejércitos imperiales comandados por el alano Saúl vencieron a Alarico⁵⁵. No obstante, la derrota fue todo menos definitiva, y en 403 los dos ejércitos volvían a enfrentarse en Verona. Aunque Estilicón volvió a vencer, Alarico logró escapar con vida una vez más⁵⁶.

En el transcurso de la guerra la corte fue desplazada de Milán a Rávena, que desde ahora se mantendría como capital también de los reinos ostrogodo y lombardo. Las pérdidas en el norte de Italia habían sido cuantiosas y la inseguridad a partir de entonces sería endémica. Por otra parte, la *Italia Annonaria* dejaría de ser el foco intelectual que había sido en el siglo IV, al menos es lo que parece indicar la escasa producción literaria conservada y las casi nulas referencias externas.

El nuevo foco intelectual se desplazó al sur de la Galia, de donde proviene una inmensa mayoría de la producción escrita del periodo. A la tradicional pujanza económica de Marsella, Narbona o Arlés, se sumaba ahora su importancia política. Posiblemente en 398 la prefectura de las Galias había sido trasladada de Tréveris a Arlés⁵⁷. Además, la entrada en funcionamiento de los centros monásticos de San Víctor en Marsella (bajo el abad Casiano) y Lérins se traduciría en un florecimiento cultural, al que se suma la actividad de otros galos como Rutilio Namaciano, Paulino de Pella, Próspero o el autor anónimo de la Crónica de 452.

Volviendo a Estilicón, los problemas para el general vándalo arrearían a partir de 404. Enfrentamientos con la corte oriental y conspiraciones internas se unirían a la debilidad que provocó la presión constante de los bárbaros sobre las fronteras occidentales. En 405 Radagaiso habría intentado la invasión de Italia al frente de un

⁵⁵ Oros. *H* 7.37.2: *belli summa commissa est, cuius improbitate reuerentissimi dies et sanctum pascha uiolatum est*; Claud. *De Bello Getico (Get.)* 420-440.

⁵⁶ Oros. *H*. 7.37.2: *Taceo de Alarico rege cum Gothis suis saepe uicto, saepe concluso semperque dimisso. Taceo de infelicibus illis apud Pollentiam gestis...*; Zosimus, *Historia Néa*, 5.29.7-9; Claud. *De Sextu Consulatu Stilichonis*.

⁵⁷ Sobre la discusión acerca de la cronología del traslado *cf. infra* p. 290 y s.

ejército bárbaro que finalmente sería derrotado.

Pero el acontecimiento más decisivo se daría la Nochevieja de 406⁵⁸, cuando grupos de suevos, vándalos y alanos cruzaron el Rin helado y se extendieron rápidamente por la Galia asolando ciudades y campos⁵⁹. Más adelante, la propaganda antiestiliconiana culparía al general de connivencia con estos pueblos, en un intento por derrocar a Honorio e instaurar su propia dinastía. Aunque no hay otra evidencia para corroborar la acusación, lo cierto era que Estilicón se había preocupado de relacionarse familiarmente con la casa de Teodosio. Así, Estilicón había tenido tres hijos con Serena, la sobrina de Teodosio, una de las cuales, María, se había casado con Honorio.

Casi al mismo tiempo que los bárbaros recorrían Galia, en Britania un nuevo usurpador era aclamado emperador por sus tropas con el nombre de Constantino III. Para Orosio y Próspero, la única razón para la elección de tan ínfimo soldado había sido su nombre, en un intento por recordar al gran Constantino que también había comenzado su reinado como usurpador en Britania⁶⁰. Como sus predecesores Constantino cruzó pronto al continente, portando consigo la mayor parte de las tropas que quedaban en Britania. Fue ahora y no contra los bárbaros, cuando el Imperio tomó medidas enviando a Sarus, quien después de una victoria inicial fue derrotado por Geroncio – el principal general de Constantino – y obligado a retroceder hasta Italia.

Constantino se hizo fuerte en Galia, asegurando la frontera del Rin y los pasos a Italia, e instaló su capital en Arlés en 408, nombrando prefecto a Apollinaris, uno de los más destacados aristócratas galos y abuelo de Sidonio Apolinar. En el verano de 408 ocurrieron dos hechos significativos. En primer lugar, Constantino envió a Geroncio y a su hijo Constante II a Hispania con el fin de contrarrestar los apoyos de los familiares de la casa Teodosiana. Tras la derrota de los familiares de Teodosio, Dídimo y Veriniano, Constante volvería a Arlés.

En segundo lugar, Estilicón fue asesinado tras una conjura palacial que lo acusaba de querer sentar a su hijo en el trono imperial oriental ahora que Arcadio había

⁵⁸ Prosperus Aquitanus, *Epitoma Chronicorum*, a. 406; M. Kulikowski (“Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain”, *Britannia* 31 (2000), 325-45) propone adelantar un año la tradicional cronología basada en la crónica de Próspero, de tal forma que la penetración habría tenido lugar en 405, lo que para Kulikowski explicaría la falta de reacción de Estilicón, entonces empeñado en acabar con el ataque de Radagaiso en Italia.

⁵⁹ Hieronymus, *Ep.* 123.

⁶⁰ Oros. *H.* 7.40.4; Prosp. *Chron.* a. 407: *Constantinus ex infima militia, ob solam species nominis, in Britannia tyrannus exoritur, et ad Gallias transit.*

muerto. Poco después, Sarus y sus hombres desertaban y dejaban a Honorio a merced de los godos que permanecían en el norte de Italia. Ello forzó al emperador a reconocer a Constantino III, y ambos fueron cónsules en 409.

A Constantino no le duraría mucho la alegría porque, en el verano de 409, su general Geroncio se rebeló y provocó un alzamiento de suevos, vándalos y alanos que hasta entonces habían estado asentados en el noroeste de la Galia gracias a unos acuerdos con Constantino III. En otoño de este mismo año los contingentes bárbaros llegarían a los Pirineos y acabarían entrando en Hispania⁶¹.

También en 409 los godos de Alarico ponían sitio a la ciudad de Roma y lograban coronar emperador al senador Prisco Attalo, consolidando la implicación de las facciones bárbaras en la política interna de Roma, una práctica que se haría frecuente a partir de entonces. El reinado de Attalo sólo duraría hasta verano de 410 cuando Alarico le arrebató la púrpura y saqueó en la ciudad de Roma después de asediarla. Mucho más que la batalla de Adrianópolis, el saco de Roma produjo un enorme impacto en la intelectualidad romana y fue un nuevo caballo de batalla en el debate intelectual entre el paganismo y el cristianismo.

Tras un año largo de pillaje, Geroncio consiguió cerrar acuerdos que le dejaran las manos libres para enfrentarse a Constantino. Así, en primavera de 411, las posiciones de Constantino fueron atacadas por Geroncio, quien consiguió derrotar a Constante II que sería capturado y ejecutado en Vienne. Geroncio puso sitio a Arlés donde Constantino se había refugiado, pero el cerco fue roto por tropas legitimistas enviadas por Honorio al mando de Constancio. Derrotado, Geroncio huyó a la Tarraconense donde acabaría suicidándose a finales de 411⁶². Constantino y su hijo Juliano se entregaron y fueron asesinados de camino a Rávena en septiembre de 411.

Pero Galia continuaba siendo un territorio inestable y antes de que acabara el año aparecería otro usurpador, Jovino, que lograría los apoyos de parte de la aristocracia norteña. Jovino contaba además con el apoyo de los burgundios y los alanos. Aprovechando la retirada de Constancio, Jovino se instaló en Arlés, donde fue apoyado por parte de los sectores que habían estado del lado de Constantino III, lo que pone de manifiesto el descontento de la aristocracia gala que se sentía cada vez más marginada de los círculos de poder imperial. No obstante, Jovino y su hermano Sebastián, que

⁶¹ J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania*, esp. 30-56.

⁶² Oros. *H* 7.42

había sido nombrado *collega* imperial, duraron apenas dos años hasta que Ataúlfo, el sucesor de Alarico y ahora aliado de Honorio, los derrotó y ejecutó en 413⁶³.

Es precisamente en estos mismos años cuando Honorato, proveniente del noreste de la Galia (no lejos del Rin ni de la zona de influencia de Jovino), se instaló en la isla de Lérins, en la costa provenzal, dando lugar a uno de los más prolíficos centros monásticos de la Europa occidental del siglo V.

Pero la Galia bullía también en la esfera religiosa. La condena a los priscilianistas en 385 ó 386 había causado un cisma entre los que aprobaron el juicio civil de Máximo, como Félix de Tréveris, y los que no, como Martín de Tours. Aunque las alianzas fueron efímeras e inestables, como norma general se observa que los obispos felicianos buscaron el apoyo dentro de la Iglesia gala mientras que los antifelicianos conservaron más conexiones con la Iglesia itálica, como ponían de manifiesto los concilios en suelo itálico, incluido el de Turín.

Las disputas en el obispado galo no fueron ajenas a los conflictos en la aristocracia secular. Constantino III había concebido los obispos como piezas claves en el asentamiento de su poder. Su apoyo a Próculo de Marsella en la lucha que esta sede mantenía con Arlés es buena muestra de ello. Pero además, sobre estas controversias se superpuso el problema pelagiano que no obstante tuvo muy pocos seguidores entre el obispado galo. Este ambiente de inseguridad y volatilidad del poder político explica en parte por qué las clases educadas para gobernar preferían recluirse entre los muros de un monasterio, antes que ocupar su sitio en la sociedad.

De hecho los años posteriores a la derrota de Jovino tampoco serían más estables. En 414 Ataúlfo se casó con Gala, la hermana de Honorio, y se asentó al noreste de los Pirineos, entre Narbona y Toulouse (Tolosa), volviendo a nombrar emperador nominal a Atalo. Constancio lograría en 415 que los godos se refugiaran en Tarraconense, donde Ataúlfo fue asesinado.

Las relaciones entre el Imperio y los godos parecían más fáciles con su sucesor Walia, con quien Constancio firmaría un acuerdo por el que, a cambio de provisiones de grano, los godos se comprometían a devolver a Gala y otros rehenes, y a actuar como aliados del imperio contra los suevos, vándalos y alanos que depredaban Hispania. Ese mismo año de 417, Gala contrajo matrimonio con Constancio, el hombre fuerte del Imperio y ahora con vínculos dinásticos con la casa de Teodosio.

⁶³ Prosp. *Chron.* aa. 412-413

Posiblemente, el acuerdo de Walia también había incluido el asentamiento en Aquitania, adonde los godos se dirigieron en la primavera de 418, estableciendo su capital en Tolosa. Sobre las motivaciones de dicho asentamiento se pueden aducir diversas hipótesis, ninguna de ella exenta de contradicciones, que posiblemente se expliquen por la posición de debilidad de Roma. Así, el contingente godo en Aquitania suponía para Roma disponer de una fuerza militar capaz de controlar los posibles rebrotes de la revuelta bagáudica⁶⁴, bien dispuesto para enfrentarse a los bárbaros de Hispania⁶⁵, y colocado en el corazón de la zona que más usurpadores había promovido en los últimos tiempos⁶⁶.

El ejemplo del asentamiento de 418 ha sido una de las piedras angulares de una de las discusiones historiográficas más intensas del mundo tardoantiguo. Durante mucho tiempo se ha especulado cuál fue el grado de acceso a la tierra que tuvieron los pueblos bárbaros. Tradicionalmente se había entendido que los godos habían accedido a la propiedad de la tierra a través del sistema jurídico de *hospitium*, previsto en las leyes romanas para el asentamiento de tropas⁶⁷. No obstante, en 1980 Goffart publicó su teoría según la cual los visigodos no habrían accedido a la tierra física, sino a parte del rendimiento fiscal de la misma⁶⁸. En la actualidad el modelo de Goffart está en entredicho y descartado como modelo explicativo general para todos los asentamientos bárbaros⁶⁹.

⁶⁴ E. A. Thompson, "The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul", *JRS* 46 (1956), 65-75.

⁶⁵ V. Burns, "The Visigothic Settlement in Aquitania: Imperial Motives", *Historia* 41:3 (1992), 362-73; T. S. Burns, "The Settlement of 418" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 53-63.

⁶⁶ M. Kulikowski, "The Visigothic Settlement in Aquitania: the Imperial Perspective" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in Late Antique Gaul: revisiting the sources* (Aldershot, 2001), 26-38; A. Schwarcz, "The Visigothic Settlement in Aquitania: Chronology and Archaeology" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture*, 15-25; H. Sivan, "On *Foederati*, *Hospitalitas*, and the Settlement of the Goths in A.D. 418", *AJPh* 108:4 (1987), 759-72; T. S. Burns, "The Settlement of 418" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 53-63; C. Delaplace, "Il regno visigoto di Tolosa" en J.-J. Aillagon (ed.), *Roma e i barbari: la nascita di un nuovo mondo* (Milán, 2008), 320-1.

⁶⁷ Cf. p. ej. É. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares II* (París, 1979).

⁶⁸ W. A. Goffart, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: the Techniques of Accommodation* (Princeton, 1980), su teoría ha sido desarrollada por J. Durliat, *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens (284-889)* (Sigmaringen, 1990); id., "Cité, impôt et intégration des barbares" en W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire: the Integration of Barbarians in Late Antiquity* (Leiden, 1997), 153-79.

⁶⁹ Además de la brillante crítica de Wickham al libro de Durliat y en general al modelo (C. Wickham, "La caída de Roma no tendrá lugar" en L. K. Little y B. H. Rosenwein (eds.), *La edad media a*

Precisamente una de las fuentes que hace referencia explícita a la pérdida de tierras es Paulino de Pella, un aristócrata nacido en Macedonia pero de orígenes galos que sufriría la presencia de los vándalos y alanos en Burdeos y que finalmente decidió abandonar sus predios y optar por una vida de renuncia en Marsella. Al final de sus días Paulino escribió el *Eucharistikós*, un amargo poema autobiográfico que es una muestra de los cambios que la presencia bárbara produjo en la forma de vida de parte de la aristocracia imperial.

Como parte de la reorganización del poder en la Galia, en 418 se dio la *Constitutio Saluberrima* que reponía el Consejo de las Siete Provincias con sede en Arlés. La medida habría nacido en época del prefecto Petronio (405-408), pero la sucesión de usurpaciones no había permitido su puesta en funcionamiento. Ahora el Imperio trataba de dar voz a los *possessores* de las provincias galas, en un intento por solucionar la continua adhesión de las elites a usurpaciones centradas en la región, en contra del lejano gobierno imperial. Para Drinkwater, sin embargo, el consejo habría sido contraproducente al fomentar tan sólo la lealtad nominal⁷⁰.

Pero lo cierto es que dicho Consejo evitó durante algún tiempo la sucesión de usurpaciones y los siguientes dos años parecen ser más tranquilos tanto en la Galia, donde los godos mantuvieron los términos del acuerdo, como en el nivel central del Imperio, donde el poder de Constancio era indiscutible. De hecho en enero de 421 después de haber ostentado el consulado el año anterior, Constancio sería investido emperador. El nacimiento dos años antes de su hijo, Valentiniano III, aseguraba la continuidad de la dinastía Teodosiana, aunque fuera a través de Constancio y Gala.

Sin embargo, Constancio moriría en septiembre de 421 y el débil reinado de Honorio sólo duraría dos años más, hasta agosto de 423. El interregno fue aprovechado por Juan, que tomó el poder en Galia e intentó que Teodosio II – en este momento el único representante de la dinastía además del pequeño Valentiniano – reconociera su poder. Teodosio sin embargo decidió elevar a Valentiniano al rango de César y de agosto sucesivamente. Juan decidió entonces pasar a la acción y mandó a su colaborador Aecio (un aristócrata romano pero criado como rehén entre los godos y los hunos) a negociar con los hunos el apoyo militar contra el ejército oriental. Aecio tuvo

debate (Madrid, 2003), 80-101), el reciente ensayo de Ward-Perkins vuelve a refutar la idea de Goffart, (B. Ward-Perkins, *La caída de Roma y el fin de la civilización* (Madrid, 2007)).

⁷⁰ J. F. Drinkwater, “The usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)”, *Britannia* 29 (1998), 269-98.

suerte porque en su ausencia Juan fue derrotado y ejecutado en Rávena en el verano de 425.

Pero Aecio supo negociar y en 426 obtuvo el rango de *magister militum per Gallias* en colaboración con el *magister utriusque militiae* Félix, que sería el verdadero factótum en estos años. Ese mismo año Aecio lograría acabar con el asedio visigodo a Arlés, casi al mismo tiempo que el obispo de la ciudad, Patroclo, era asesinado por orden de Félix. En dos años Aecio sería capaz de hacer retroceder a los francos del Rin y en 428 fue ascendido a *magister militum*.

En este ambiente de restauración lealista en el sur de la Galia, Honorato de Lérins ascendía al obispado de Arlés. Comenzaba así a una “invasión ascética”, en palabras de Markus, que en el plazo de pocos años llevaría a muchos monjes de Lérins a ocupar las cátedras de diversas ciudades galas⁷¹. Así, Hilario sustituiría a Honorato en Arlés. Máximo, que había sucedido a Honorato como abad de Lérins, acabaría siendo obispo de Riez en torno a 432. Fausto seguiría los pasos de Máximo, siendo primero abad de Lérins y ya en la segunda mitad del siglo obispo de Riez. Euquerio y sus dos hijos Salonio y Verano, que habían vivido en familia en Lérins, también llegarían a ser obispos de Lyon, Ginebra y de una sede desconocida, respectivamente. Igualmente, Germán ocuparía la sede de Auxerre y Lupo la de Troyes.

Todo este proceso tenía lugar al mismo tiempo que Aecio conseguía afianzar su poder. En 430 el general vándalo ordenaba el asesinato del patricio Félix, acusado de conspirar contra él. A partir de entonces, Aecio sería el hombre más poderoso del imperio occidental, sólo equiparado con el *comes* Bonifacio en África. En 432 ambos generales se enfrentarían y aunque Bonifacio había sido vencedor, el *comes* resultó mortalmente herido. Aecio se refugiaría entre los hunos, con cuya ayuda volvería al poder en 433. El general, intitulado *patricius* desde 435, dominaría el ambiente político hasta 450 por encima del joven emperador y de su madre Gala.

En estos años, Aecio lucharía contra los burgundios y los visigodos en Galia, y contra los suevos en Hispania (en 431 Aecio había recibido las quejas del obispo Hidacio en referencia al pillaje de estos últimos⁷²). También se enfrentaría al movimiento de los bagaudas en Armórica. Con el fin de controlar estos movimientos, Aecio instalaría en el territorio a los alanos de Goar a principios de los cuarenta.

⁷¹ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1998), 199 y ss.

⁷² Hydatius, *Chronicum*, 91-98.

Pero a finales de los cuarenta la principal preocupación de Aecio eran sus antiguos aliados los hunos. Atila, instalado ahora en Pannonia, tenía aspiraciones sobre la Galia, y en 451 lanzó un ataque que llegó hasta el valle del Loira. Aecio y el futuro emperador Avito consiguieron de Teodorico que los visigodos se unieran a los romanos contra los hunos. El choque entre ambos ejércitos tuvo lugar en los Campos Cataláunicos, en el noreste de la Galia donde, a pesar de la victoria romana, el rey visigodo Teodorico perecería en la batalla. Pero Atila no estaba completamente vencido y en 452 volvió a asolar las ciudades itálicas, obligando a la corte a desplazarse de Rávena a Roma y sólo siendo disuadido por la embajada de León Magno.

Como se ha mencionado el periodo de florecimiento de Aecio fue también el momento culmen en la expansión del movimiento de Lérins. Del monasterio que Honorato había creado saldrían en este momento los obispos de zonas tan alejadas como Troyes, Auxerre, Lyon o Ginebra, entre otras. De hecho, es muy probable que ambos hechos estén relacionados.

En 1983, Zecchini afirmaba que los monjes de Lérins formaron parte de la oposición a Aecio más vinculada con el imperio oriental, algo que evidenciaba la Crónica de 452, y que había quedado de manifiesto en el conflicto surgido entre Honorato de Arlés y León Magno en 445⁷³. No obstante, y a pesar de la volatilidad que presentaron las alianzas políticas en este momento, parece que el caso pudo ser el contrario.

Los datos que aportan las fuentes son que Félix había mandado asesinar a Patroclo de Arlés⁷⁴, algo que llenó de alegría a un presbítero de Marsella⁷⁵, muy posiblemente Próculo, con quien Patroclo había mantenido continuas disputas. En la *Vita Honorati* Hilario mencionaba la amistad que había surgido entre Honorato y el obispo de Marsella, es decir Próculo, hasta el punto de que éste no quería dejar marchar al monje que finalmente acabó asentándose en la isla de Lérins⁷⁶.

Por otra parte, que Félix acabara asesinado por Aecio en 430, no puede empañar el hecho de que en 426, Aecio era la mano ejecutora de la política de Félix en Galia y que es posible que en esta primera etapa el general vándalo fomentara muchos de sus apoyos galos. De hecho, las referencias a momentos posteriores parecen reincidir en los

⁷³ G. Zecchini, *Aezio*, 250.

⁷⁴ Prosp. *Chron.* a. 426

⁷⁵ Caelestinus Romae, *Ep. Cuperemus quidem*.

⁷⁶ Hilarius, *Vita Honorati (VHon)*, 13.

vínculos que conectaban a Aecio con los obispos lerinianos. Así lo demuestra el hecho de que fuera el patricio quien había enviado a Germán y Lupo a Britania para acabar con el pelagianismo. O que el propio Germán hubiera intercedido ante Goar y la bagauda, a favor del mantenimiento del orden imperial. Además, el autor de la *Vita Germani*, Constancio de Lyon, se preocupó de que la imagen de Aecio quedara en buen lugar. También la tardía *Vita Romani*, de comienzos del siglo VI, menciona que Hilario estaba apoyado por el *magister militum* y el prefecto de las Galias⁷⁷.

Todavía en la segunda mitad del siglo V, Sidonio Apolinar, un amigo personal de Constancio de Lyon y yerno del emperador Avito – que había sido uno de los más directos colaboradores de Aecio en Galia – mantendría relación epistolar con ex monjes lerinianos como Lupo o Fausto de Riez⁷⁸.

Las evidencias demuestran, además, que Aecio estuvo muy involucrado en la política episcopal gala y que los obispos fueron frecuentemente sus colaboradores, actuando como embajadores e informadores, algo que también se pone de manifiesto para el caso de Hispania con las menciones de Hidacio.

Pero el éxito militar y el enorme poder político que había conseguido Aecio, que en 453 había casado a su hijo Gaudencio con la hija de Valentiniano, hicieron que se convirtiera en un colaborador demasiado poderoso para el emperador. Ello sin contar con que Aecio se había opuesto a su reinado a la muerte de Honorio. El propio Valentiniano sería el que acabó con la vida del general en septiembre de 454 mientras despachaban asuntos en la corte. No obstante, la misma conspiración que había acabado con el general haría que Valentiniano muriera asesinado en marzo del año siguiente. Valentiniano fue sustituido por Petronio Máximo, un senador casado con su hermana, quien sólo duraría un mes. Acababa así la última civilización del Imperio Romano de Occidente (en 450 el difunto Teodosio II fue sustituido por Marciano, ajeno a la casa de Teodosio pero casado con su hermana Pulqueria). Para entonces, sin embargo, el Imperio había dejado de ser una unidad institucional como tal y las aristocracias de las diversas zonas debieron ir aprendiendo a lidiar con nuevos poderes regionales.

⁷⁷ *Vita Romani* 18-19.

⁷⁸ R. W. Mathisen, “Epistolography, Literary Circles and Family ties in Late Roman Gaul”, *TAPhA* 111 (1981), 95-109.

II

LA «SEMÁNTICA» DEL CONFLICTO: DISCURSO, MEMORIA E IDENTIDAD

1. El poder del discurso

a) Vencer convenciendo

El conflicto funcionaba como una forma de comunicación social. Las pautas que seguía el desarrollo del conflicto se basaban en unos códigos socialmente compartidos y comprensibles, una especie de gramática que gobernaba y que permitía desentrañar el significado del conflicto y de su resolución. Todo conflicto transmitía conceptos de legitimidad, autoridad y jerarquía, y la forma en que se resolvía acababa apoyando un sistema de relaciones sociales y desestimando determinadas pautas de comportamiento social.

Lamentablemente, los conflictos de los siglos IV y V sólo han llegado hasta nosotros a través de autores que se tomaron la molestia de conceptualizar, explicar y reformular dichos conflictos y plasmarlo por escrito. Evidentemente, dicha molestia no habría sido una gratuita demostración de objetividad pericial, sino que los autores se afanarían en legitimar su postura en el conflicto. Así, el recuerdo y la narración del conflicto produjeron (y continúan produciendo) nuevos significados, en ocasiones ajenos al propio conflicto. De hecho, al releer este trabajo, que se centra en analizar formas de conflicto y de gestión del mismo a través de los textos, he encontrado entre mis interpretaciones posturas sobre las que no sería difícil aducir que son presentismos del siglo XXI.

Pero el discurso no sólo construyó la forma en la que los individuos debían interpretar el conflicto. El flujo de retroalimentación entre la representación y la experiencia

hacía que el discurso constituyera una forma de intervención activa en el conflicto ya que influía en la concepción de los conflictos pasados y presentes. Es más, la capacidad de actuación del discurso no se circunscribía sólo al presente, sino que éste era capaz de modificar la concepción del pasado e incluso podía llegar a influir en futuros conflictos. La cuestión, por tanto, no sólo consiste en saber hasta qué punto el discurso sobre el conflicto fue una construcción ideológica sesgada, sino en qué medida la reformulación o conceptualización de un conflicto tuvo un impacto en la sociedad de su tiempo.

Esta problemática relación entre el texto y la realidad es la base de la moderna teoría del discurso posestructuralista, que entiende que los textos no son descriptivos solamente sino que crean lo que se ve, se dice o se oye, de tal forma que no sólo aportan una determinada visión de la realidad sino que la crean y la transforman. Una visión que ha tenido un importante impacto entre los investigadores del cristianismo primitivo, que han subrayado la importancia del discurso en este momento. Así, Averil Cameron ha apuntado que si en algún momento se creó la realidad por el texto, éste fue en el cristianismo primitivo, hasta el punto de que el discurso modificó la forma de vida de la gente¹. También para Rousseau la educación a través de los textos cristianos, vino a transmitir una serie de valores sociales que modificaron la organización social y cultural. A través de un discurso sencillo que todos entendían, el cristianismo aportó nuevas categorías y formas de pensar que transformó a las audiencias².

No obstante, entender que las interpretaciones y menciones de los conflictos eran asumidas por la audiencia en la forma exacta en la que fueron pronunciadas resulta demasiado mecánico. Debió de existir una distancia entre la letra del discurso cristiano y la forma en la que la gente lo entendió. Así, MacMullen dudaba de la capacidad del discurso para cambiar a la gente. En su opinión se necesitaría mirar más a los cristianos que actuaban que a los que hablaban³. También en este sentido Bourdieu esgrimía su concepto de *habitus*, poniendo de manifiesto cómo los agentes sociales se mueven por normas interiorizadas en sus relaciones cotidianas y diarias, para las que han desarrollado estrategias de adaptación⁴. También Maurice Bloch advertía que existen muchos comportamientos sociales que se

¹ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, 10 y ss.

² P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

³ R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, 20-22; id., "What difference did Christianity make?", *Historia* 35 (1986), 322-43.

⁴ P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, 1990), 10 y ss.

llevan a cabo de una forma automatizada y tienen muy poco que ver con elecciones racionales⁵.

En conclusión, determinar el grado en que el discurso produjo un impacto en la audiencia no parece fácil. No obstante, es indudable que los obispos desde el siglo III estaban en muy buenas condiciones para desplegar su visión y su forma de vida, y a la larga fueron capaces de crear un universo imaginario e intelectual a través del discurso. La visibilidad social y la posibilidad de propagar su ideología a través del sermón semanal les convirtió en elementos enormemente influyentes.

En este sentido, la capacidad de influencia, de persuasión y de reconciliación fue una de las virtudes más alabadas en la literatura episcopal. Así, el discurso como forma efectiva de resolución de disputas se convirtió en una estrategia retórica muy utilizada en los textos episcopales. Como en un juego de espejos, el discurso se convirtió en parte esencial dentro del discurso cristiano y los cristianos alabaron la elocuencia sincera y la capacidad para elaborar un discurso persuasivo.

A ello contribuyó la importancia que se atribuía a las palabras en el cristianismo. Para los cristianos Dios es la palabra – “Al principio fue el Verbo” – y el cristianismo es su discurso, transmitido precisamente a través de la predicación de Jesús. Los obispos de los siglos IV y V trataron de presentarse como una especie de Jesús, distribuyendo la palabra del Señor en un mundo por catequizar. Para esta misión, el lenguaje y el control del lenguaje se instauraron como puntos fundamentales de la cultura cristiana y de su lucha contra los herejes y paganos.

Pero además, la habilidad oratoria era una atribución heredada de la educación retórica que recibían las clases gobernantes en el mundo clásico. La capacidad para el discurso y para la persuasión era una de las excelencias de la educación de todo buen aristócrata que había sido educado desde la cuna para algún día dedicarse a la carrera jurídica o a declamar mensajes políticos en el foro. En consecuencia, el discurso bello y bien organizado era una forma de comunicación social entre las aristocracias.

No obstante, los obispos remarcaban que ellos no convencían con la belleza del discurso sino con la verdad que éste escondía. De ahí que se afanaran en mencionar que no necesitaban usar la complicada retórica clásica y que se preocupaban de que el discurso cristiano fuera fácilmente comprensible, sencillo e incluso árido. Los preámbulos de las *Vitae* eran toda una declaración de intenciones de separarse de los ornamentos de la retórica

⁵ M. Bloch, “Language, Anthropology and Cognitive Science”, *Man* 26:2 (1991), 183-98.

clásica. La evidencia de la verdad del santo hacía inútil cualquier intento por engrandecer lo que ya era divino. Así lo mencionaban Paulino e Hilario⁶, abrumados por la tarea que tenían por delante. Y también lo hacía explícito Gaudencio mencionando que “el que ama la sabiduría divina no busca el fasto de la elocuencia vacía de cosas inútiles”⁷.

La verdad del discurso episcopal daba derecho a hablar libremente delante del poder, una capacidad que Ambrosio no dudó en publicitar⁸. Lo cierto era que, ya en época clásica, los aristócratas habían disfrutado de tal concesión, en parte porque el Imperio demostraba así su lejanía del despotismo autocrático. No obstante, ahora el obispo debía hablar incluso aunque se le prohibiera, porque de su palabra dependía la salvación de todos, lo que era lo mismo que decir que la autoridad moral del obispo debía de ser expresada a pesar del poder secular. Así, Ambrosio le haría saber claramente a Teodosio que, aunque se le había prohibido hablar, iba a hacerlo porque mandar callar al obispo era “ocultar la verdad y conllevaba el final del alma del emperador”⁹. Al derecho de hablar del obispo le correspondía el deber de escuchar del resto de cristianos, independientemente de su rango, puesto que la voz del obispo era la de Dios en la tierra¹⁰.

La dulce persuasión del obispo se oponía de esta manera a la imposición del poder. Frente a la violencia y la coacción, el consejo persuasivo del obispo lograba guiar al mundo por el buen camino. De hecho, los obispos acabaron convenciendo y socorriendo al poder secular en multitud de ocasiones. Así al menos lo describió la propaganda episcopal. Ambrosio logró que Teodosio diera marcha atrás en la cuestión de la sinagoga de Calínico¹¹

⁶ Paul. Med. VAmbr.1: *nec uerborum fucus ueritatem obducam, ne dum scriptor elegantiae pompam requirit, lector tantarum uirtutum amittat scientiam, quem non magis phaleras, pompasque uerborum, quam uirtutem rerum, gratiamque Spiritus santi spectare conueniat*; Hil. VHon. 2: *Nemo est, ut puto, cui non illius uiri gratia maior occurrat, quam possit opulentissima cuiuslibet proferre facundia.*

⁷ Gaudentius Brixiensis Praefatio ad Beniolum 9: *Sciens itaque uerum diuinae sapientiae amatorem non super assertionem inutilium rerum inanis eloquentiae pompam quaerere...*

⁸ Ambrosius, *Sermo contra Auxentium* 5: *Deinde consulere me etiam imperatoris saluti, quia nec mihi expediret tradere, nec ille accipere; accipiat enim uocem liberi sacerdotis, si uult sibi esse consultum, recedat a Christi iniuria.*

⁹ Ambr. *Epistula extra Collectionem* 11 [51].2: *Soli mihi in tuo comitatu ius naturae ereptum uidebam audiendi, ut et loquendi priuarer muñere; motus enim frequenter es quod ad me peruenissent aliqua, quae in consistorio tuo statuta forent; ibid. 3: Sed si sacerdos non dixerit erranti, is qui errauerit, in sua culpa morietur*

¹⁰ Ambr. *Ep.* 74 [40].1: *Itaque pero ut patienter sermonem meum audias. Nam si indignus sum, qui a te audiar; indignus sum, qui pro te offeram, cui tua uota, cui tuas committas preces. Ipse ergo non audies, eum, quem pro te audiri uelis?*

¹¹ Ambr. *Epp.* 74 [40]; *extra Coll.* 01 [41].

e incluso que llegara a mostrar público arrepentimiento por la masacre de Tesalónica¹². Por su parte, Hilario lograría que el prefecto se abstuviera de los juicios injustos¹³. Pero quizá el caso más sorprendente de la persuasión episcopal es el de Germán, quien a través de un intérprete y con un solo gesto fue capaz de convencer a Goar el jefe de los alanos y convencerlo para que no arrasara a los armoricanos¹⁴.

No obstante, la capacidad de persuasión también podía ser usada y publicitada como un ataque. Los herejes y los rétores paganos eran caracterizados por una descontrolada elocuencia y una gran capacidad de convicción, pero bajo la belleza de su discurso sólo estaba el engaño. Por eso éstos sólo eran capaces de convencer a mujeres, niños o clases humildes y a medio civilizar. El mensaje social, étnico y de género implícito en tal descripción era evidente. Si no se podía evitar hablar de varones ricos y educados que habían acabado embaucados por la falacia de la herejía o creían en los antiguos dioses, éstos eran presentados con taras morales.

Así por ejemplo Sulpicio decía de Prisciliano que a pesar de ser de familia noble, inteligente y con buenas cualidades, sin embargo era vanidosísimo y orgulloso. La mención a su facundia suena más a reproche que a elogio cuando se observa que las que confluían en manadas hacia él, eran sólo “mujeres deseosas de cosas nuevas, de fe vacilante y espíritu en exceso curioso”¹⁵. Del mismo modo los pelagianos britanos a los que se tuvo que enfrentar Germán eran una turba de ricos presuntuosos rodeados de mujeres y niños¹⁶ y que habitaban una tierra indómita y alejada del floreciente imperio romano¹⁷.

Por ello se negó a los herejes el derecho de hablar y se pidió al poder imperial que no los escuchara. En 381, al tiempo que informaba a los emperadores de las decisiones del concilio de Aquileya, Ambrosio pedía a los augustos que no prestaran oídos a Ursino, el rival en la sede de Roma de Dámaso, que aunque niceno, era asimilado a los arrianos y judíos¹⁸.

¹² Ambr. *Ep. extra Coll.* 11 [51].

¹³ Honoratus, *Vita Hilarii (VHil)*, 13.

¹⁴ Constantius, *Vita Germani (VGerm)*, 28.

¹⁵ Sulp. *Seu. Chron.* 2.46: *Priscillianus [...], familia nobilis, praediues opibus, acer, iniques, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus: felix profecto, si non prauo studio corrupisset optimum ingenium [...]. Ad hoc mulieres nouarum rerum cupidae, fluxa fide, et ad omnia curioso ingenio, cateruatim ad eum confluebant.*

¹⁶ Const. *VGerm.* 14.

¹⁷ Const. *VGerm.* 18.

¹⁸ Ambr. *Ep. extra Coll.* 5 [11].4: *Scimus clementiae uestrae sanctum pudorem; ne auditu uestro indigna ingerat, non aliena ab officio et nomina sacerdotis interstreat, non inuerecunda uobis loquatur.*

No extraña que cuando se abordaba la cuestión de la herejía, se presentara a los obispos ortodoxos rescatando del error no mediante el simple discurso – como hacían los herejes – sino recurriendo a medios que hacían evidente de parte de quien estaba Dios. Así, Ambrosio había usado el sermón para convencer a un arriano, sin embargo lo que había inclinado al sujeto a abandonar la perniciosa creencia no había sido su retórica, sino la visión de un ángel que susurraba las palabras al obispo¹⁹.

No en vano una de las formas más habituales de tratar con la herejía fue el debate público – quizá la muestra más evidente de la importancia del discurso en la resolución de conflictos – que también se usaría para dirimir cuestiones de autoridad y disciplina eclesiástica. La asistencia divina también se daba en el debate, así cuando Germán se enfrentó a los pelagianos en un debate éstos fueron incapaces de articular palabra, lo que hizo evidente su culpabilidad²⁰.

No obstante, en ocasiones no bastaba con tener a Dios de su parte y los debates se convirtieron en escenificaciones de cara al público que legitimaban una decisión tomada de antemano. Ello resultaba especialmente evidente en los debates sostenidos en los concilios, de los que emanaba una decisión judicial o legislativa. En éstos quedaba de manifiesto lo poco útil que resultaba la retórica del hereje cuando se enfrentaba a la verdad del ortodoxo. En 381 Ambrosio daba cuenta de cómo en el Concilio de Aquileya los obispos acusados, Paladio y Secundiano, habían sido incapaces de defenderse. No obstante, la imposibilidad de convencerlos de su error se achacaba directamente a su contumacia, que además de un rasgo de la personalidad, en Roma constituía un agravante legal²¹.

Sin embargo, tan sólo cinco años después era Ambrosio el que se veía citado a un debate público. Su experiencia le debió de indicar que aquélla era una situación enormemente complicada. Por un lado, porque si finalmente asistía al debate, de nada valdría su elocuencia o su razón y su postura teológica podía ser condenada, como ya había ocurrido en otras ocasiones. Por otro lado, porque negarse a presentarse al escrutinio público podía acabar deslegitimando su poder en la ciudad de Milán. Ambrosio fue capaz de presentar el eventual debate como una pantomima amañada, al tiempo que se excusaba

¹⁹ Paul. Med. *VAmbr.* 17.

²⁰ Const. *VGerm.* 14

²¹ *Ambr. Ep. extra Coll.* 4 [10].5

mencionando que era el pueblo, conocedor del engaño, el que no le dejaba acudir a la vista. Así, además, el obispo aprovechaba para mostrar su confianza en sus habilidades oratorias²².

Igualmente, el debate por el caso de Celedonio fue presentado por Honorato como un ejemplo de la escrupulosa búsqueda de la verdad²³. Así, cuenta, se hizo venir a los obispos más cualificados de todas las partes y se debatió en toda equidad y prudencia²⁴. Por su parte, la revisión de la sentencia en Roma fue presentada como un proceso inquisitorio e injusto, algo que se enfatizaba por la repetición de la misma estructura sintáctica²⁵.

La habilidad para la oratoria y la redacción, por tanto siguieron considerándose una virtud digna de elogio en los obispos y en un elemento de propaganda. No obstante, la loa a la elocuencia y el estilo de los obispos debía hacerse con cierto cuidado. Una muestra de las precauciones que se tomaban lo da Agustín, que mencionaba en sus *Confessiones* que aunque Ambrosio tenía un dulce estilo compositivo, el obispo era menos elocuente que el maniqueo Fausto, aunque mientras el último sólo enseñaba los errores de las fábulas maniqueas, Ambrosio enseñaba la salud eterna²⁶. Del mismo modo, cuando Paulino explicaba la derrota de Símaco frente a Ambrosio en el caso del Altar de la Victoria²⁷, daba a entender que no sólo los argumentos del obispo eran evidentes (*praeclarissimus libellus*), sino que la capacidad de comunicar de Ambrosio era difícil de desafiar incluso para el *eloquentissimus* senador²⁸.

El cuidado puesto en no alabar en demasía una facundia que podía ser tenida por charlatanería herética llevaba a elegir cuidadosamente el ámbito en que se desplegaba tal retórica. Así Honorato mencionaba orgulloso que Hilario en su predicación diaria era como

²² Ambr. *Ep.* 75a [21a].6: *Sinite, quaeso, ese certamen: spectatores uso esse decet. Considerate quia si quidem habet ciuitas uel athletam, uel alterius nobilis artis peritum, optat offerre certamini. Cur maioribus rebús repudiatis, quod uel in minoribus uelle consuestis? Non metuit arma, non barbaros, qui mortem non timet, qui nulla carnis uoluptate retinetur.*

²³ El episodio es objeto de tratamiento más adelante en este trabajo, Cf. *infra* p. 296 y ss.

²⁴ Hon. *VHil.* 21: *Conueniunt ex aliis locis probatissimi sacerdotes; res omni ratione prudentiaque discutitur.*

²⁵ Hon. *VHil.* 22: *quod solus tantos sustinuit, quod nequaquam minantes expauit, quod inquirentes edocuit, quod altercantes uicit, quod potentibus non cessit, quod in discrimine uitae positus communioni eius...*

²⁶ Augustinus, *Confessiones*, 5.13.23. *Et delectabar suauitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ceterum rerum ipsarum nulla comparatio: nam ille per manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem.*

²⁷ Cf. *infra* p. 74 y ss.

²⁸ Paul. *Med.* *VAmbr.* 26: *qua relatione accepta, praeclarissimum libellum conscripsit ut contra nihil unquam auderet Symmachus uir eloquentissimus respondere.*

un río de elocuencia y que sus fórmulas eran como piedras preciosas²⁹, no obstante cuando no había nadie instruido entre el público, Hilario volvía al discurso sencillo para instruir a los *rustici*³⁰. En este sentido también Máximo incidía en la importancia de que el sermón estuviera adaptado a la audiencia ya que ello ayudaba a la recepción del mensaje y la capacidad de convicción del mismo³¹.

Los propios obispos encontraron formas de dar publicidad a su elocuencia sin dejar entrever que ello les preocupaba. Así Crisóstomo mencionaba que la audiencia estaba más preocupada en la retórica que en el contenido y se quejaba de la necesidad que tenía de impresionarlos. Sin negar la aparente sinceridad de Crisóstomo, lo cierto era que la afirmación le venía bien para publicitar sus dotes oratorias. Algo que hicieron otros como Hilario cuando en su sermón *De Vita Honorati* decía despreciar unas normas de la elocuencia que demostraba conocer bien³². Quizá no fueran del todo exageradas las alusiones a la elocuencia de Hilario que Honorato se preocupó de incluir en su *Vita*, que curiosamente también propugnaba explícitamente no respetar las normas del discurso panegírico por su intención de no hablar de la infancia, juventud o virtudes físicas del homenajeado³³.

El interés por la retórica y por la calidad literaria era palpable en los escritores del siglo IV y la metáfora o la alegoría eran frecuentes en Ambrosio o Cromacio, por ejemplo. No obstante, la importancia del estilo pulido es especialmente abundante en los monjes de Lérins. Hilario y Honorato se preocuparon de que sus composiciones reflejaran un estilo refinado y escogido, que hacía uso de todos los recursos de la retórica tradicional. Las metáforas y los quiasmos de la *Vita Honorati*, así como las repeticiones sintácticas de la *Vita Hilarii*, denotan un amplio conocimiento de la retórica tradicional. En poco se diferencian las *captationes benevolentiae* clásicas de las excusas que los hagiógrafos daban para excusar su estilo rudo que en nada hacía justicia a la grandeza del santo.

El uso de este lenguaje refinado era una forma de comunicación social que conectaba directamente con las clases altas de la ciudad, dando a entender implícitamente que el

²⁹ Hon. *VHil.* 14: *Temporalis uero eius praedicatio quantum flumen eloquentiae habuerit, quas sententiarum gemmas sculpsit, <ut> aurum supernorum sensuum reppererit argentum splentis eloquii abundauerit, descriptionum uarias picturas et rhetoricos colores expresserit, ferreum spiritalis gladii acumen in truncandis haereticorum uenenatis erroribus exercuerit, non dicam disserere, sed nec cogitare me posse protestor.*

³⁰ Hon. *VHil.* 14: *Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat.*

³¹ Maximus Taurinensis, *Sermo* 42.

³² Hil. *VHon.* 4.

³³ Hon. *VHil.* 2.

locutor y la parte noble de su audiencia pertenecían al mismo grupo. El mensaje de clase se hacía no sólo de cara a los ricos de la ciudad, sino que era exigido por una población que había interiorizado el gobierno aristocrático, de ahí la mención de Crisóstomo sobre el gusto del pueblo por la retórica. Es importante tener en cuenta que este mensaje de clase iba implícito incluso en aquéllos textos que denunciaban radicalmente las condiciones de vida de los más pobres de la comunidad.

Pero no serían las únicas estrategias desplegadas por los obispos. Dentro del discurso el uso del conflicto sirvió como herramienta para guiar el razonamiento de la audiencia y expresar contenidos sociales, políticos, religiosos o étnicos. Como se verá a lo largo del trabajo, los conflictos eran parte fundamental de la narrativa y en ellos se centraba la atención a través de puntillosas descripciones que dejaban claro, sin mencionarlo, cuál era el bando con razón y cuál el equivocado, al tiempo que se transmitían contenidos implícitos sobre el orden social.

Ello es especialmente claro en la literatura hagiográfica, donde una enorme cantidad de contenidos se expresaban a través de conflictos que eran parte imprescindible de la mayoría de *tópoi* que plagan el discurso de las *Vitae*. El conflicto con la familia que se oponía a la vida de santidad, el conflicto interior que suponía tomar la oficina episcopal, la lucha contra la herejía y la injusticia o el enfrentamiento con el poder secular se convirtieron en parte fundamental e ineludible de la mayoría de hagiografías. De hecho, resulta curioso comprobar cómo incluso se fue creando una especie de modelos a la hora de tratar el conflicto y cómo en ocasiones se copió deliberadamente el proceso conflictivo. Así, no es en absoluto difícil advertir los claros paralelismos que existen entre la descripción del conflicto entre Hilario y el prefecto de Arlés, y la narración que Paulino hizo del enfrentamiento entre Ambrosio y Teodosio a consecuencia de la masacre de Tesalónica³⁴.

Este modelo llegó a calar en prácticamente toda la narrativa cristiana del momento. Así, al final de sus días, Paulino de Pella recordaría su vida pasada dándole el mismo regusto premonitorio que tenía la hagiografía. El conflicto entre los pecados de la vida regalada de su infancia de aristócrata con la virtud que mostraba su vejez, el conflicto familiar, o la asunción contra su voluntad de un cargo secular y la posterior lucha contra el poder bárbaro, todo ello abocaba teleológicamente a la vida de renuncia ascética (a su pesar, da la impresión) que llevaba en sus últimos días.

³⁴ Paul. Med. *VAmbr.* 24; Hon. *VHil.* 13.

En consecuencia, no sólo la narrativa sirvió para modificar la visión que se tenía del conflicto e influir en futuros conflictos, sino que también, el conflicto fue parte fundamental de la narrativa cristiana. Algo que no extrañaba en un credo que había hecho de la persecución y el martirio los símbolos más sublimes de su identidad³⁵. La narrativa del conflicto trataba de actualizar los conflictos fundacionales del cristianismo, manteniendo vivo el sentimiento de persecución. Ello lleva de vuelta al razonamiento con el que comenzaba este capítulo, es decir, hasta qué punto la reformulación y racionalización de los conflictos del pasado inmediato se hacía con la vista puesta en el presente y en los problemas del futuro, y en qué medida el proceso resultó efectivo.

b) La memoria del conflicto

Los escritores cristianos entendieron que los conflictos del pasado eran parte fundamental de la memoria de la comunidad y que la experiencia que producía el recuerdo de los mismos llegaba hasta el presente. El auge de las *Historias Eclesiásticas* y las *Crónicas* es buena muestra de ello. Pero mucho más que en estas fuentes, existió una serie de ceremonias específicamente dispuestas para el despliegue de un discurso que guiaba el ejercicio colectivo de remodelación del pasado. Un proceso enormemente maleable en el que se apela a una fantasía condicionada por el presente³⁶.

En opinión de Halbwachs, el ejercicio de la memoria es una huida de la realidad presente a través de oponerla a otra sociedad que, al contrario que la anterior, no impone normas y permite libertad de elección de las condiciones y del lugar que cada uno ocupa en la misma³⁷. A través de dicho ejercicio se rellenan los huecos de un recuerdo imperfecto e incompleto, y se transgrede el espacio liminal entre el olvido y la transformación. Así, el hecho de recordar transforma un tipo de experiencia en otra a través de la continua retroalimentación entre pasado y presente³⁸.

La sociedad tardoantigua (como la actual) obligaba continuamente a este ejercicio de recuerdo que se acabó convirtiendo en tradición, de forma que el culto del pasado consiguió

³⁵ H. A. Drake, "Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance", *P&P* 153:1 (1996), 3-36.

³⁶ K. Hodgkin y S. Radstone, "Transforming Memory" en K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Memory, History, Nation: Contested Past* (Somerset-Londres, 2005), 23-9.

³⁷ M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago, 1992), 46-52.

³⁸ S. Radstone, "Working with Memory: an Introduction" en S. Radstone (ed.), *Memory and Methodology* (Oxford, 2000), 13 y ss.

sacar a los ciudadanos de la sociedad al tiempo que les obligaba a racionalizarla y asimilar las ideas sociales dominantes. La importancia de construir este mensaje oficial sobre el pasado que fuera generalmente aceptado no radicaba tanto en qué había ocurrido en el pasado sino en quién se arrogaba el derecho de hablar del pasado en el presente.

Este estudio de la memoria comunitaria – entendida como un elemento activo y no como la mera acumulación de experiencias y concepciones sobre el pasado – ha experimentado un enorme desarrollo en las ciencias sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX. A ello ha contribuido el auge de la perspectiva posestructuralista que enfatiza la centralidad del lenguaje en la construcción social de la realidad. Para Foucault el discurso no es simplemente descriptivo sino normativo, de forma que trata de definir y disponer, y tiene el poder de excluir y gobernar al individuo e indicar su lugar en la sociedad. A través del discurso la memoria se puede reelaborar y modificar, y esta transformación del pasado ayuda a alterar la concepción del presente.

Otro catalizador ha sido el trauma provocado por el Holocausto y la Segunda Guerra Mundial. Curiosamente España se ha mantenido al margen de estos estudios, en parte porque no estaba directamente afectada por ninguno de estos procesos y en parte por la perspectiva eminentemente empírica que ha caracterizado a la historiografía hispana. Además, recientemente el uso político de la palabra memoria ha ahondado quizá en la refractariedad de muchos ante tal perspectiva que da una importancia considerable a la subjetividad.

No obstante, los estudios sobre memoria, fundamentalmente realizados desde el campo de la Antropología y la Historia Contemporánea, han producido importantes resultados sobre la forma en la que el pasado influye en el presente, la capacidad activa de la memoria, la recepción del mensaje y su reelaboración por parte de la audiencia³⁹.

La diferencia cualitativa con el Mundo Antiguo es que la principal forma de evaluar la memoria es a través de los textos. No obstante, también en las fuentes antiguas subyacía un intento de reformular la experiencia colectiva del pasado y de explotar la carga política y moral del mismo⁴⁰. Un estudio sobre la memoria permitiría aproximarse no al pasado, sino a la forma en la que éste se concibió o se intentó hacer concebir y las consecuencias prácticas que ello tuvo. Ello implica rastrear el diálogo que se estableció entre el pasado y el presente

³⁹ J. Labanyi, “El cine como memoria/La memoria del cine” en M. Ruido (ed.), *Plan Rosebud. Sobre imaxes, lugares e políticas de memoria* (Santiago de Compostela, 2008), 471-84.

⁴⁰ K. Hodgkin y S. Radstone, “Contested Pasts” en K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Memory, History, Nation*, 1-23.

de los textos, y entre todas las concepciones del pasado que se acumularon, para entender el proceso de transmisión de un pasado adaptado a las necesidades del presente y con valores subyacentes del momento en que este pasado se reescribió.

En definitiva, ello es un reto a la linealidad de la experiencia subjetiva de la historia y un intento por aprehender la pluralidad de experiencias sobre el pasado que contribuían al imaginario cultural colectivo. La importancia social de la memoria radica en que aunque se experimenta de manera privada e interna, toma préstamos de la cultura del momento y está inserta dentro de narrativas culturales más amplias, con lo que proporciona importante información no sólo sobre cómo se veía el pasado, sino acerca de cómo querían ser vistos los productores de dicha memoria a la luz de su pasado.

Nuevamente el estudio choca con el problema de la recepción del mensaje y el impacto que causó en una audiencia diversa. En ello influye además el momento en que el mensaje fue reproducido o los aspectos ceremoniales o rituales que le fueron asociados, asuntos sobre los que sí se ha tratado en el mundo Antiguo⁴¹. No obstante, estos estudios presentan una identificación entre la producción cultural y la recepción de la misma, algo que Bourdieu ha refutado al demostrar como una cultura de elites no tiene que ver con una producción de elites sino con la forma en la que se recibe⁴².

Sin duda, la cuestión no es nada fácil con la cantidad de información de que se dispone para este periodo histórico, pero independientemente de la recepción del mensaje, lo que resulta evidente es el proceso de reformulación del pasado que subyacía a los textos episcopales. Especialmente en los sermones y en las hagiografías, todo estaba preparado para introducir a la audiencia en una realidad simbólica plagada de significados. Bormann llama a este proceso transacción retórica, a través de la cual se crean nuevos mundos subjetivos de expectativas y significados comunes⁴³.

De hecho todo en el cristianismo estaba enfocado a un continuo recuerdo del pasado: los tiempos del Antiguo Testamento o la edad apostólica eran continuamente mencionados en los textos y comparados con el momento presente. De esta forma la Iglesia se presentaba como una construcción que estaba fuera del tiempo, siendo al mismo tiempo eterna e

⁴¹ S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley-Londres, 1981); J. A. Hernández Guerrero, "De la *actio* de Quintiliano a la "imagen" pública" en T. Albaladejo Mayordomo, E. del Río y J. A. Caballero López (eds.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica* (Logroño, 1998), 87-100.

⁴² P. Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement* (París, 1979).

⁴³ E. G. Bormann, "The Fantasy Theme approach. Fantasy and rhetorical Vision: the Rhetorical criticism of Social Reality " en B. L. Brock, R. L. Scott y J. W. Chesebro (eds.), *Methods of Rhetorical Criticism: a twentieth-century perspective* (Detroit, 1989), 210-22.

histórica, del mismo modo que la revelación de la Verdad Eterna se había producido en un momento concreto del pasado que se actualizaba constantemente⁴⁴.

Además, en el siglo IV la Iglesia se hallaba inmersa en un proceso, no exento de resistencias, de santificación del tiempo que aseguraba a la institución su continuidad con la edad heroica de los Apóstoles y que le permitía apropiarse del pasado judío, de sus textos y de su historia⁴⁵. Así, por ejemplo, el Éxodo pasaría a ser un símbolo fundamental en la nueva literatura cristiana y usado con profusión para lidiar en el conflicto, como se verá más adelante⁴⁶.

Como afirma Markus, esta santificación del pasado, está en la raíz de un proceso de sacralización del espacio⁴⁷. A partir del siglo IV hubo una proliferación de *loca sancta* cristianos, en la mayoría de las ocasiones relacionados con el pasado bíblico o con los más recientes martirios. Esta cristianización del espacio se hizo en ocasiones en detrimento de espacios sagrados paganos o incluso judíos, que eran destruidos o reutilizados y en definitiva eliminados de la memoria⁴⁸. Sólo un proceso tan consciente y meticuloso como el que se llevó a cabo en esta centuria pudo conseguir que la antigua capital fundada por un hijo de Marte y una vestal fuera considerada (sobre todo a partir de mediados del siglo V) el centro de la cristiandad.

Como parte de este proceso, el paisaje urbano y suburbano romano comenzó a poblarse de unas construcciones que significativamente se llamaban *memoriae martyrum*, que contenían reliquias de santos y se alzaban en lugares relevantes de la vida o la muerte del mismo. La enorme profusión de estos edificios queda de manifiesto en los cánones del concilio de Cartago de 401 que trataban de limitar las falsificaciones de *memoriae*⁴⁹.

⁴⁴ M. Halbwachs, *On Collective Memory*, 86-91.

⁴⁵ R. A. Markus, "How on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian idea of Holy Places", *J ECS* 2:3 (1994), 265 y ss.

⁴⁶ Cf. *infra* p. 174 y ss, esp. 175.

⁴⁷ R. A. Markus, "How on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian idea of Holy Places", 265 y ss.

⁴⁸ S. Castellanos, "Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia* 3 (2000), 129-50.

⁴⁹ El canon 38 del *Concilio de Cartago* de 401 dedicado a *de falsis memoriis martyrum* dice: *et omnino nulla memoria martyrum probabiliter aeeptetur; nisi ubi corpus aut aliquae sunt origo alieuius habitationis uel possessionis fidelissima origine traditur*. Sobre el caso Cf. G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge, 1995); C. Godoy Fernández, "Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania", *Pyrenae* 29 (1998), 161-70; ead., "Calagurris, centro de culto martirial de los santos Emeterio y Celedonio: Observaciones sobre la restitución arquitectónica de la *memoria Martyrum* a partir de Prudencio", *Kalakorikos* 5 (2000), 87-104; P. Castillo Maldonado, "*Inuentiones Reliquiarium* en la Hispania

En efecto, a partir del siglo IV el martirio se convirtió en el caso más claro de reformulación y aprovechamiento de un conflicto pasado que producía efectos en el presente. De nuevo la representación y la experiencia quedaban unidas a través de la imagen del mártir que con cristiano estoicismo había soportado las persecuciones del siglo III. El martirio se convirtió en el primer drama específicamente cristiano y en uno de los principales símbolos de su identidad.

El recuerdo continuo de estos muertos actualizaba el conflicto del martirio que se convertía en el reactivo de la unión cristiana, de la misma forma que los muertos en distintas guerras o atentados terroristas lo hacen en la nuestra⁵⁰. Así el martirio ayudó a cristianizar el calendario y el paisaje en que habitaban los ciudadanos del imperio y se convirtió en una de las imágenes más evocadoras de la resistencia a la opresión del poder secular y de la renuncia al mundo, disponible para ser utilizada en infinidad de conflictos.

El recuerdo de los santos además se producía en la liturgia, normalmente en los *memoriae* o *martyria* en fechas señaladas de la vida del santo. El poder evocador de la práctica queda de manifiesto al comprobar cómo después del juicio a los priscilianistas Ambrosio había pedido a Sinfosio que dejara de recordar a los “santos” priscilianistas en la liturgia y cómo la renuencia del obispo de Astorga a hacerlo había sido motivo de condena en el Concilio de Toledo⁵¹. La sola mención de los santos actualizaba el conflicto priscilianista e iba contra los intentos de reconciliación de la Iglesia oficial después de la caída de Máximo.

Pero, sobre todo, la representación más completa del trauma del martirio se dio a través de relatos como las *Passiones* o hagiografías que recogían la vida y la muerte del santo mártir. Para la composición de estos relatos, en ocasiones mucho tiempo después de los sucesos, los escritores cristianos hicieron uso de las Actas judiciales o de la memoria colectiva de la comunidad⁵². Pero independientemente del peso que pudieran tener en la composición los documentos periciales, lo cierto era que el propio acto del recuerdo era una transformación y reformulación del martirio, cuando no la total invención del mismo.

No por casualidad los relatos martiriales se centraban en narrar, con escabroso lujo de detalles, los dos tipos de violencia que se concitaban en el martirio: el dolor físico y la

Tardoantigua: Análisis de sus actores”, *Polis* 16 (2004), 33-60; S. Castellanos, “Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo”, *Iberia* 3 (2000), 129-50.

⁵⁰ M. Mitchell, “Constructing Immortality: the Role of the Dead in everyday life” en M. Mitchell (ed.), *Remember Me: constructing Immortality: Beliefs on Immortality, Life, and Death* (Londres, 2007), 1-18.

⁵¹ *Acta Concilii Toletani*, 85.

⁵² G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, 23 y ss.

humillación de los cristianos. El martirio se convertía así en la sublimación de la resistencia pasiva y de la renuncia al mundo de los cristianos frente a la opresión y la violencia del poder secular⁵³.

Pero el proceso de simbolización del conflicto permitía que el recuerdo se cargara con complejos significados que servían para negociar las relaciones de identidad, de género o de poder, entre otras⁵⁴. De esta forma la reformulación de la memoria de un antiguo conflicto participaba activamente en los conflictos más contemporáneos.

2. Conflicto, Discurso e identidades

a) La construcción de la identidad

Debido en parte a los cambios que la tardo y postmodernidad ha provocado en nuestra propia sociedad, la identidad se ha convertido en uno de los principales paradigmas de todas las ciencias sociales. Tampoco la historiografía tardoantigua y altomedieval han permanecido al margen de tal desarrollo, de modo que la identidad es en la actualidad uno de los grandes temas de análisis y debate⁵⁵. Ello a pesar de que desde la sociología se ha puesto de relieve en ocasiones la falta de valor analítico de la identidad⁵⁶.

Y lo cierto es que la identidad es un concepto extremadamente volátil y escurridizo. En primer lugar porque ésta no existe objetivamente, sino que son límites construidos por las personas para diferenciarse entre ellos, y han de ser construidos y reconstruidos socialmente de manera continua y en función de un contexto cambiante. Además, esas mismas personas

⁵³ L. Grig, "Torture and truth in Late Antique martyrology", *EME* 11:4 (2002), 322.

⁵⁴ K. Hodgkin y S. Radstone, "Remembering Suffering: Trauma and History" en K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Contested Pasts*, esp. 100 y ss.

⁵⁵ W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: the construction of the Ethnic Communities, 300-800* (Leiden, 1998); R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity* (Londres-Nueva York, 1999); I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity*.

⁵⁶ S. Malešević, *Identity as Ideology: understanding Ethnicity and Nationalism* (Basingstoke, 2006), 56; A. Giddens, *Modernity and self-Identity: Self and Society in the late modern age* (Cambridge, 1991), 33.

eligen con qué identificarse y su elección no siempre está sometida a las mismas normas e influencias⁵⁷.

En segundo lugar, este proceso tampoco es absoluto, sino que la construcción de la identidad es siempre relacional y negociable. La construcción de estas fronteras se debe a que hay individuos que interactúan más allá de las mismas, lo que somete a dichos límites a continuos cambios. El límite de la identidad se hace en negativo, por oposición a lo que está fuera del mismo, pero en función de la situación social las fronteras sociales pueden ser franqueadas, modificadas o eliminadas.

Esto lleva, por último, a que las identidades sean siempre múltiples y conflictivas. Cada persona está dentro de la órbita de muchas de estas identidades y lealtades sociales, de tal forma que los grupos se entremezclan y varían en función del contexto, es decir, los que en un determinado aspecto comparten identidad, en otro pueden estar en grupos opuestos.

Ello hace que el proceso de construcción de la identidad sea un proceso doble que consiste simultáneamente en definir y confundir. Al mismo tiempo que se demarcan los límites del grupo con el exterior, se suprimen las barreras internas que impiden la cohesión intragrupal. Además, la definición de grupos identitarios no se hace sobre la base de un solo criterio social, étnico, religioso o político, sino que es un cúmulo de identidades las que se amalgaman, hasta conformar una división entre la identidad (nosotros) y la alteridad (los otros).

La consecuencia de todo ello es que la identidad no es un componente estructural de la sociedad, lo que permite que ésta pueda ser escondida, publicitada o modificada en función de las circunstancias, convirtiéndose en un instrumento de intervención táctica. No obstante, la identidad sí tiene repercusiones en el comportamiento e influye en la forma en la que la gente concibe su sociedad y asigna categorías dentro de esa sociedad⁵⁸.

Esto lleva al principal tema de este capítulo: la relación entre el conflicto social y la identidad. La cuestión es uno de los temas clásicos de la sociología. Gluckman había estudiado cómo el conflicto obligaba a la negociación de los límites de la identidad que se adaptaban a los cambios del orden social. Por otro lado, la fragmentación de la sociedad en una multitud de identidades distintas acababa aportando cohesión a la sociedad dado que todos los integrantes de la misma acababan estando juntos en alguno de los distintos grupos que estas identidades delimitaban. Por otra parte, cuando las identidades eran fuertemente

⁵⁷ K. Woodward, "Questions of Identity" en K. Woodward (ed.), *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity* (Londres, 2004), 5-43.

⁵⁸ I. Sandwell, *Religious Identity*, 61-63.

contrapuestas, los límites entre éstas eran un muro de contención frente a conflictos más grandes que cuestionaran los fundamentos del orden social⁵⁹.

Remotamente inspirado en Gluckman y en parte modificando sus asunciones, el concepto de “capital social” de Putnam también supone un reto a la asunción de que fuertes lealtades internas conllevan una fragmentación social⁶⁰. Putnam distingue entre *bonding*, fuerte lealtad con los integrantes del mismo grupo social (demarcado por barreras de sexo, edad, etnia, religión, etc.) y *bridging* que sería una conexión o relación puntual entre integrantes de distinto grupo social. Tradicionalmente se había asumido que la relación entre ambos conceptos era un juego de suma cero, es decir contar con una fuerte cohesión y lealtad dentro de un grupo impedía las relaciones con integrantes de otros grupos – una especie de fundamentalismo intragrupal – y viceversa, aquéllos grupos más permeables y abiertos acababan perdiendo identidad y cohesión interna. Los estudios llevados a cabo por Putnam demuestran que las relaciones humanas rara vez se comportan de una manera tan catequética. De tal manera, la identidad y lealtad interna no evita ni el conflicto interno ni las relaciones más allá del grupo y viceversa⁶¹.

Pero lo que es innegable es que conflicto e identidad están en una continua relación de retroalimentación. Por un lado, el conflicto polariza las identidades y facilita su expresión, y una vez finalizado obliga a la negociación de las mismas. Pero al mismo tiempo, las identidades también pueden potenciarse o suavizarse como forma de intervención y gestión del conflicto. No obstante, el hecho de que una identidad actúe como forma de expresión de un conflicto latente no significa que la identidad sea la causa del conflicto⁶².

En este sentido, en las fuentes episcopales tardoantiguas, que son la base documental de este trabajo, el discurso sobre el conflicto sirvió para modelar las audiencias y la forma en la que los individuos se debían ver a sí mismos. A través del texto se construyeron categorías de identidad y formas de pensar nuevas que acabaron teniendo influencia en el comportamiento, perpetuando construcciones que ayudaban a formular pensamiento y a asumir normas sociales. Así, por ejemplo, en este momento aparecería la identidad religiosa

⁵⁹ M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Oxford, 1955), esp. 137-165.

⁶⁰ R. D. Putnam, “*E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*”, *Scandinavian Political Studies* 30:2 (2007), 137 - 74.

⁶¹ R. D. Putnam, “Social Capital and Public Affairs”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47:8 (1994), 5-19.

⁶² E. Gartzke y K. S. Gleditsch, “Identity and Conflict: Ties that Bind and Differences that Divide”, *European Journal of International Relations* 12 (2006), 53-87.

exclusivista unida al concepto de ortodoxia, o se fraguaría una cultura de la lástima y el sufrimiento en la que la categoría del “pobre” se amplió para dar cabida a todos los creyentes cristianos.

No obstante, la información que aparece en las fuentes estaba lejos de ser una representación real de la sociedad. Ni ésta habría presentado una clara compartimentación delimitada por fronteras infranqueables, ni el discurso habría sido tan efectivo como aparenta a la hora de construir la identidad. No obstante, los líderes cristianos contaban con una posición privilegiada a la hora de proyectar tales identidades y facilitar su interiorización de modo que la construcción retórica acababa teniendo resultados empíricos en el comportamiento de la sociedad.

En este capítulo se trata de analizar precisamente las herramientas a través de las cuales los obispos construyeron y desplegaron identidades, y las utilizaron como forma de expresión, explicación y gestión de determinados conflictos. A través de algunos estudios de caso y ejemplos similares se estudiará cómo estas identidades contenían una amalgama de significados simbólicos y sociales que en ocasiones permitían racionalizar un conflicto por medio de alterar la naturaleza del mismo. Algo que nuevamente lleva al concepto de *habitus* de Bourdieu, en el sentido en que las contradicciones del discurso son obviadas ante la aprobación y asunción general.

Por esta amalgama de caracteres que incluía la descripción de identidades sociales, la organización de los epígrafes del capítulo es meramente heurística y se espera que refleje la fluidez y complejidad de unas identidades cambiantes a lo largo del tiempo y en función de las necesidades más perentorias, en las que la única frontera clara era la que separaba el “nosotros” del “ellos”.

b) conflicto social y discurso

Uno de los aspectos que más sorprenden de la literatura episcopal desde finales del siglo IV es la importancia que adquiere el discurso sobre la pobreza. Desde Capadocia hasta la Galia, los obispos (entre otros intelectuales) del final del mundo romano dedicaron innumerables sermones y tratados a describir las onerosas condiciones de vida de las plebes del Imperio y a denunciar, en ocasiones con inusitada crudeza, la responsabilidad de los ricos.

Esta insistencia no ha pasado inadvertida a los historiadores. Más aún, el debate ideológico que introdujo el marxismo ha provocado que la cuestión del conflicto social en la Antigüedad haya fascinado a los historiadores desde el siglo XIX. Tradicionalmente estos textos se habían interpretado como la evidencia del contexto de crisis económica y polarización social que habían caracterizado los últimos momentos del Imperio. Algo que corroboraban las destrucciones y reutilizaciones de materiales observadas en el registro arqueológico, y que se entendían como el paso natural al sistema de dependencias sociales que era el mundo feudal medieval⁶³. Junto a ello, los sermones de los obispos venían a confirmar la aparición de una nueva sensibilidad social cristiana que habría sido el sustrato ideológico de un cambio social que acabaría con el esclavismo⁶⁴.

El estudio de esta moral social cristiana ha recibido muy distinto tratamiento en la historiografía reciente. El trabajo de Maria Grazia Mara se centraba en rastrear los orígenes escriturarios de esta nueva moral social que recorría los escritos de los obispos orientales y occidentales⁶⁵. No obstante, su estudio resultaba más descriptivo que explicativo.

Asimismo, el análisis de estos sermones, combinado con otro tipo de fuentes como las legales, permitió la elaboración de detallados estudios como el de Patlagean, que se ha convertido en un clásico en la materia. Centrado en el mundo oriental, el libro no sólo analizaba la evolución del tratamiento y de la terminología de la pobreza, sino que profundizaba en cuestiones como las condiciones de vida, los regímenes alimentarios, la limosna o el regalo. No obstante, su lectura demasiado literal de las fuentes y su enfoque positivista no llegaba a trascender la riqueza de significados del fenómeno⁶⁶.

Veyne, quizá, es de los primeros en indagar los significados sociales del discurso y el fenómeno de la caridad cristiana que él hacía heredera – aunque con distinciones – del evergetismo pagano altoimperial. En su opinión, evergetismo y caridad funcionaban como formas de proyección social de la riqueza, de expresión de orgullo cívico y familiar, y de exteriorización de la responsabilidad política. De tal manera que la caridad no era altruismo desinteresado, sino una forma de mantener la comunidad, la identidad y la autoridad de los ricos⁶⁷. Uno de los presupuestos de la obra de Veyne era la distinción entre la ética que una

⁶³ A. Barbero de Aguilera y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona, 1991); E. A. Thompson, “Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain”, *P&P* 2 (1952), 11-23.

⁶⁴ E. Brousse, *De l'assistance publique chez les Romains: droit Romain, de l'assistance publique: droit Français* (París, 1876), 6 y ss.; L. Lallemand, *Histoire de la charité* (París, 1902-1912), vii y ss.

⁶⁵ M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo* (Roma 1980).

⁶⁶ E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance: 4e-7e siècles* (París, 1977).

⁶⁷ P. Veyne, *Bread and circuses: historical sociology and political pluralism* (Londres, 1992), 116 y ss.

sociedad practica y la que profesa, de tal manera que los propios cristianos veían un salto entre ambas que podía ser usado como herramienta de ataque retórico⁶⁸.

Uno de los grandes cambios en la interpretación de estos textos se ha dado de la mano de Peter Brown, que ha dedicado una importante atención al estudio del asunto. Su conclusión es que el auge de esta literatura sobre la pobreza era el resultado de un nuevo modelo de interpretación de la sociedad, provocado en parte por la necesidad de la Iglesia de justificar su propia posición en dicha sociedad⁶⁹. Brown subrayaba así las causas ideológicas del fenómeno, minimizando en consecuencia los factores sociales o económicos del mismo. Por tanto, a pesar de su naturaleza retórica, las fuentes ayudaban a conformar la autoconcepción de la sociedad. Además, resaltaba la novedad de un fenómeno que era distinto del evergetismo pagano y que daba respuesta a otro tipo de vida comunitaria. El discurso cristiano de la filantropía había cambiado el foco de atención desde la ciudad a los pobres, proporcionando a los últimos un lugar claro dentro de la institución eclesiástica. Otra de las novedades, era el énfasis puesto en los significados políticos y sociales que alfombraban estos escritos y que contribuían al nuevo modelo de patrocinio episcopal, que ayudaba a mantener el orden y contener los conflictos sociales.

El trabajo de Peter Brown ha supuesto un punto de inflexión en los estudios sobre el tema. Su influencia se ha dejado notar en trabajos más recientes como el de Holman, que realiza un estudio de conjunto sobre los textos sociales de los Padres Capadocios, en lo que pretende ser un acercamiento empático a los pobres mencionados en estos textos. El estudio de Holman tiene la virtud de moverse dentro del marco más específico de la Capadocia del siglo IV, lo que permite la contextualización de los sermones, teniendo en cuenta las características de su audiencia⁷⁰. No obstante, su estudio enfatiza las causas y significados mentales del fenómeno, partiendo de un estudio de los cambios en el lenguaje teológico sobre la familia, la casa, la ciudad o la ciudadanía, para explicar la pobreza en las nuevas concepciones cristianas.

Sin embargo, el punto de vista browniano ha llevado en ocasiones a obviar los procesos socioeconómicos que estaban teniendo lugar al final del mundo romano y que se consolidarían en los siglos posteriores. Procesos como la polarización social, que subyacen a estos textos y que se confirman a través de fenómenos constatables arqueológicamente como

⁶⁸ P. Veyne, *Bread and circuses*, 25 y ss.

⁶⁹ P. Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire* (Madison, 1992), esp. 71 y ss.; id., *Poverty and leadership in the later Roman Empire* (Hanover, N.H., 2001).

⁷⁰ S. R. Holman, *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia* (Oxford, 2001).

la concentración de la tierra o la aparición de nuevas formas de tenencia y explotación de la misma. La visión firmemente estructuralista de Brown le ha llevado a minimizar la idea de conflicto y a enfatizar un equilibrio social que es discutible.

Asimismo, el hecho de que el suyo sea un estudio macroscópico de las dinámicas de poder hace que se oscurezcan los contextos específicos (también socioeconómicos) que motivaron estos sermones y en donde se explicarían muchas de sus alusiones. Un estudio de caso más concreto permite ver como los *tópoi* que conforman el discurso de la nueva moral social cristiana son escogidos cuidadosamente en función de circunstancias e intereses concretos. De tal manera que los textos que hablan del conflicto social en realidad son parte de un todo más complejo en el que entran conflictos religiosos, étnicos, políticos o económicos. Así, bajo la expresión de un conflicto estructural y asumido como es la desigualdad social se están negociando conflictos comunitarios más contingentes.

Ambrosio resulta un ejemplo elocuente de ello. A finales de los ochenta, el obispo compuso una serie de tres sermones dedicados específicamente al tema de la desigualdad y la pobreza, el *De Nabuthae*, *De Tobia* y *De Helia et Ieiuno*⁷¹. Además, introdujo la cuestión de la justicia social en otros de sus trabajos, como el *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas* de 386 o 387 y el *De Officiis* de principios de los noventa⁷². Siguiendo el modelo de las homilías de Basilio⁷³, Ambrosio realizó una cruda descripción de las condiciones de vida de los pobres, sin evitar acusaciones directas e hirientes a la avaricia de los ricos, y añadiendo frases tan sugerentes como que la propiedad privada es una *usurpatio* ya que todas las cosas fueron creadas en común por Dios⁷⁴. La radicalidad del mensaje ha atraído la atención de los historiadores que han encontrado distintas explicaciones para estos sermones.

En 1942, Lovejoy publicó un artículo sobre el *De Nabuthae* titulado precisamente “The Communism of Saint Ambrose”⁷⁵. Lovejoy veía en Ambrosio un precedente de los modernos socialistas en su crítica a un sistema competitivo que había acabado con el supuesto comunismo primitivo. Ambrosio y la moral cristiana se preocupaban por el pobre

⁷¹ Ambr. *De Nabuthae* (*De Nab.*); id. *De Helia et Ieiuno*; id. *De Tobia*. Sobre la fecha de composición Cf. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 528-9.

⁷² Ambr. *Expositio Euangelii secundum Lucam*.

⁷³ Basilius, *Homiliae*, 7 y 8; Cf. S. R. Holman, “The Hungry Body: Famine, Poverty and Identity in Basil's Hom. 8”, *J ECS* 7 (1999), 338-63.

⁷⁴ Ambr. *De Officiis*, 1.28.132: *natura igitur ius commune generauit, usurpatio ius fecit priuatum*; id. *De Nab.* 1.2.

⁷⁵ A. O. Lovejoy, “The Communism of Saint Ambrose”, *Journal of the History of Ideas*, 3:4 (1942), 458-68.

en tanto que consumidor y productor, de ahí la institución de la limosna como forma de aliviar las onerosas condiciones de vida de los pobres. Lovejoy acababa lamentándose de la falta de efecto de la doctrina igualitaria y comunista, ideal de la sociedad cristiana.

Una interpretación más tradicional se encuentra en Calafato, quien rebatía los postulados de algunos socialistas (sic) sobre la denuncia de la propiedad privada en la Biblia y volvía a la imagen de Ambrosio como sincero abanderado de la moral social cristiana que buscaba la justicia social y la dignidad de los pobres, pero no el fin de la propiedad ni del orden social⁷⁶. Vasey, llegaría a similares conclusiones, aunque en su trabajo se observa una mayor atención a los conceptos e instituciones legales abordadas por Ambrosio, y un tratamiento menos anacrónico y politizado del material⁷⁷.

Por su parte, Cracco-Ruggini entendía que los sermones de Ambrosio eran prueba fidedigna de los procesos económicos que estaban teniendo lugar en el norte de Italia, algo que confirmaban las fuentes legales del momento y para los cuales encontraba paralelos en la situación económica de la Capadocia de Basilio. También las acusaciones a los ricos eran interpretadas literalmente como la defensa de la burguesía urbana de Milán, en la que Ambrosio supuestamente basaba su poder⁷⁸.

Por su parte, McLynn, entendía que estos tratados no daban ninguna evidencia concluyente sobre las condiciones sociales de Milán, ni sobre las posiciones ideológicas del obispo. Para él, las relaciones del obispo con las aristocracias milanesas harían que la audiencia (especialmente los ricos que eran acusados en los tratados) relativizaran el mensaje y permitieran una radicalidad retórica que no tenía efectos prácticos⁷⁹. Al contrario que Cracco Ruggini, para McLynn estos tratados eran meros ejercicios de retórica vacía tomados del modelo de Basilio.

Parece evidente que el discurso social ambrosiano tenía un innegable contenido retórico. No obstante, la distancia entre la retórica y la sociedad nunca fue tan larga como pretende McLynn, y el conjunto de *tópoi* escogidos por Ambrosio esconde un complejo de significados que sólo afloran cuando se analiza inmersa en el contexto del momento.

⁷⁶ S. Calafato, *La proprietà privata in S. Ambrogio* (Turín, 1958), 50-51: “Ed è chiaro che a volte, lasciandosi trasportare dall’entusiasmo e dallo zelo apostolico che divorava le loro anime, pronunziarono frasi ardite e di un certo sapore collettivista, frasi però che passate al vaglio di una critica serena ed esente da pregiudizi non resistono – come vedremo – al più debole razionamento”.

⁷⁷ V. R. Vasey, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose: a study on De Nabuthe* (Roma, 1982).

⁷⁸ L. Cracco Ruggini, *Economia e società*; ead., “Nascita e morte di una capitale”, *QC* 3 (1990), 5-51; ead., “Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 230-65.

⁷⁹ N.B. McLynn, *Ambrose*, 249.

Ambrosio había compuesto sus sermones buscando que éstos tuvieran un impacto real en la audiencia y por tanto se debían adaptar a las características y aspiraciones de la misma. El análisis de cada caso concreto aporta información no sólo sobre la gestión y las implicaciones del conflicto social, sino sobre otros conflictos enmascarados en la retórica de la desigualdad. En este capítulo se intentará andar el camino contrario que había llevado a Mazzarino a concluir que existía una lectura social en muchas de las actuaciones de Ambrosio en el terreno religioso o político. De hecho, una de las hipótesis de este capítulo es que detrás de la cuestión social, en Ambrosio se estaban dirimiendo otros asuntos como la religión, la etnicidad o cuestiones de política y economía más circunstanciales. El hecho de que muchos de estos tratados sociales no tengan una fecha concreta, dificulta la tarea de indagar dichos significados subyacentes, que enriquecerían y ayudarían a contextualizar la comprensión de los mismos.

El ejemplo paradigmático de los sermones sociales de Ambrosio y el que más atención historiográfica ha recibido es el *De Nabuthae*, que con toda probabilidad fue en origen un sermón pronunciado ante los feligreses y editado con posterioridad⁸⁰. Ambrosio basó su tratado en el pasaje bíblico en el que el poderoso rey Acab mata al humilde Nabot y ocupa la viña que éste no había querido vender voluntariamente⁸¹. Siguiendo el modelo de la *Homilía 8* de Basilio, Ambrosio hizo una destructora descripción de las desigualdades sociales, entendidas como una lacra consustancial al género humano, algo que el obispo enfatizó mediante el uso reiterado de *quotidie* en el párrafo inicial⁸². A través de imágenes altamente dramatizadas, Ambrosio retrató a los dos grupos antagonistas que supuestamente luchaban en toda comunidad. Por un lado estaban los ricos cuya avaricia era cruelmente criticada. Unos ricos que deseaban que todo fuera suyo, hasta el punto de que consideraban una injuria contra ellos si el resto poseía algo que ellos consideraran digno⁸³. Su crueldad llegaba hasta el punto de especular con los alimentos en momentos de escasez⁸⁴. Por otro lado estaban los pobres, expulsados de sus tierras y obligados a vivir en condiciones extremas. Ambrosio relataba con dramatismo cómo muchos veían a sus hijos morir de

⁸⁰ B. Ramsey, *Ambrose* (Londres-Nueva York, 1997), 117; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 528-9.

⁸¹ I Reyes, 21.

⁸² Ambr. *De Nab.* 1.1: *Nabuthe historia tempore uetus est, usu quotidiana. Quis enim diuitum quotidie concupiscit aliena? [...] Non igitur unus Achab natus est: sed, quod peius est, quotidie Achab nascitur, et nunquam huic saeculo moritur [...] quotidie Nabuthe sternitur, quotidie pauper occiditur.*

⁸³ Ambr. *De Nab.* 2.10: *Nihil enim uult alterum possidere, qui totum desiderat suis possessionibus occupare; ibid.* 3.11: *Non tam ergo ipsi cupitis quasi utile possidere, sed alios uultis excludere [...] iniuriam uestram putatis, si quid pauper habeat, quod dignum possessione diuitis aestimetur.*

⁸⁴ Ambr. *De Nab.* 7.33.

hambre o se veían forzados a venderlos si querían que sobrevivieran⁸⁵. La causa de este problema, concluía Ambrosio, era la propiedad privada, analizada tanto como concepto jurídico del derecho natural como en sus implicaciones teológicas. Leyendo las evocadoras condenas a la propiedad privada del obispo, uno llega incluso a preguntarse si el jefe Seattle habría leído a Ambrosio:

“¿Y vosotros, ricos, reclamáis para vosotros las posesiones de la naturaleza? La tierra se creó en común para todos, ricos y pobres, ¿por qué sólo vosotros, los ricos, reclamáis para vosotros la propiedad de la tierra en exclusiva? La naturaleza no reconoce ricos, sino que crea a todo el mundo pobre.”⁸⁶

En cualquier caso, parece evidente que, como afirmaba McLynn, el esquemático retrato que Ambrosio realizaba de su comunidad no podía describir con precisión la variedad que debía de presentar en este momento la sociedad milanesa. De hecho, durante el obispado de Ambrosio estaban teniendo lugar importantes y profundos cambios sociales y políticos en el norte de Italia que aceleraron su dinamismo y complejidad. Milán era en este momento la capital imperial, lo que había implicado la llegada de personal administrativo y militar que, si bien no poseían las mayores fortunas del Imperio, gozaban de una importante consideración social y de un acceso directo a las instancias de decisión y distribución de beneficios y oportunidades, lo que significaba una posición privilegiada para las intervenciones políticas. Al mismo tiempo, la presencia de la corte provocó un continuo debate entre los diferentes *lobbies*, que respondían a distintos intereses e ideologías. La comunidad contenía, en este sentido, numerosas divisiones religiosas, culturales e incluso étnicas. Prueba de ello son las luchas que en los últimos cinco años Ambrosio había venido manteniendo con los diferentes credos como los judíos, los paganos (a través de la lucha por el Altar de la Victoria) y sobre todo con el poderoso grupo de los arrianos milaneses, que en los últimos años habían recibido la llegada de contingentes ilirios (que escapaban tras la derrota de Adrianópolis) y de tropas godas. Todo ello conformaba una comunidad que

⁸⁵ Ambr. *De Nab.* 5.21: *Vidi ego pauperem duci, dum cogeretur soluere quod non habebat, trahi ad carcerem, quia uinum deesset ad mensam potentis; deducere in auctionem filios suos, ut ad tempus poenam differre posset. [...] ingemiscens filiorum famem, dolens quod eos non potius ei qui posset pascere, uendidisset [...] commori filiis paratus, quam a filiis separari, saepe gradum protulit, saepe reuocauit.*

⁸⁶ Ambr. *De Nab.* 1.2: *Et uindicatis uobis [diuitibus] possessionem naturae? In commune omnibus diuitibus atque pauperibus terra fundata est, cur uobis ius proprium soli, diuites, arrogatis? Nescit natura diuites, quae omnes pauperes generat. Neque enim cum uestimentis nascimur, nec cum auro. [...] Quis discernat species mortuorum?*

estaba dividida no sólo en términos económicos y sociales, y que era mucho más compleja de lo que Ambrosio planteaba.

No obstante, el obispo no estaba del todo equivocado cuando hablaba de polarización social. Recientes estudios arqueológicos en el norte de Italia⁸⁷ han confirmado el proceso de acumulación de la tierra que estaba teniendo lugar y que provocó una reducción en el número de pequeños propietarios⁸⁸. Por otra parte, las fuentes legales constatan los problemas de especulación con los precios del grano y el vino que mencionaba Ambrosio⁸⁹. Y lo que es más, hay dos leyes destinadas a Italia, una en tiempos de Constantino y otra en los de Honorio, que regulaban la venta de niños, como también mencionaba el *De Nabuthae*⁹⁰.

Por otro lado, resulta significativo que Ambrosio escogiera precisamente el episodio de Nabot, en el cual el conflicto surgía por la propiedad de una viña. Es cierto que en esto Ambrosio se basaba en el modelo de Basilio, pero resulta revelador que el milanés decidiera construir todo el sermón en torno a un pasaje para el que el obispo de Cesarea sólo había destinado un párrafo. De hecho, será Ambrosio el único de los Padres de la Iglesia en abordar de esta forma la figura de Nabot. La cuestión no parece casual, menos aún si se tiene en cuenta que justamente en este momento el norte de Italia, conocida ahora como la *Italia Annonaria*, estaba sometida al tributo obligatorio en forma de provisiones de vino (*Annona uinaria*), que se destinaban a la ciudad de Roma con el fin de abaratar el precio del producto⁹¹. La implantación de dicho tributo – ocurrida en algún momento indeterminado de mediados del siglo IV – modificó las expectativas de negocio de todos los propietarios (grandes y pequeños) cisalpinos, lo que inmediatamente comenzó a causar profundos cambios en la estructura de la propiedad, en las formas de tenencia y en las formas de explotación de la tierra⁹².

⁸⁷ J. Ortalli, “La fine delle ville romane: esperienze locali e problemi generali” en G. P. Brogiolo (ed.), *La fine delle ville romane: trasformazioni nelle campagne tra tarda antichità e alto Medioevo* (Mantua, 1996), 9-20; F. Rossi, “I casi di Pontevico, Nuvolento E Breno”, en G. P. Brogiolo (ed.), *La fine delle ville romane*, 35-42.

⁸⁸ S. Mazzarino, *Ambrogio nella società del suo tempo* (Milán, 1977); id., *Storia sociale del vescovo Ambrogio* (Rome, 1989); L. Cracco Ruggini, *Economia e società*, 35 y ss.; ead., “Nascita e morte di una capitale”, 5-51; ead., “Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo” in G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 230-65; A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico* (Rome, 1986).

⁸⁹ *CTh.* 11.2.2pr. (365).

⁹⁰ *CTh.* 5.10.1 (329); 5.9.2. (412), Cf. J. C. Tate, “Christianity and the Legal Status of Abandoned Children in the Later Roman Empire”, *Journal of Law and Religion* 24 (2008), 123-41.

⁹¹ *CTh.* 11.1.6 (354); 11.2.2pr. (365); 11.2.3 (377).

⁹² L. Cracco Ruggini, *Economia e società*, 35 y ss.

Por tanto, parece que Ambrosio sí estaba describiendo su sociedad, a pesar del hecho de que él estaba más interesado en las resonancias morales y espirituales de la descripción que en la precisión de la misma. Ambrosio estaba denunciando las fracturas de la jerarquía social y de la identidad que rompían la unidad de su comunidad y que podían ser dañinas para las estrategias políticas que el obispo empleaba. A lo largo de su carrera episcopal, Ambrosio había usado el apoyo de su pueblo como una forma de demostrar su poder frente al poder secular, de hecho la última de estas ocasiones había sido hacía poco tiempo, durante el conocido como Conflicto de las Basílicas. No obstante, existen claras evidencias de que Ambrosio siempre mantuvo relaciones con las clases altas de la región. Ya su llegada al obispado habría estado patrocinada por uno de los grupos más poderosos del imperio, el clan de los *Anicii*. Y a lo largo de su obispado, los contactos con la alta aristocracia itálica fueron constantes, como se constata con un vistazo a los destinatarios de sus cartas (todos ellos obispos o seculares de rango senatorial, excepto Belisario de quien se desconoce su posición), algo que también demuestran las epístolas que le envió el rico senador Símaco⁹³. Pero, ¿por qué entonces Ambrosio pronunciaba una arenga tan subversiva que podía enemistarlo con las clases pudientes y que habría las fracturas sociales en su comunidad? ¿Por qué se enfatizaban con tanta insistencia asuntos tan delicados como las diferencias económicas y sociales?

En mi opinión, el sermón de Ambrosio era un intento de inocular, racionalizar y justificar los procesos socioeconómicos mencionados con anterioridad. En este sentido, el sermón de Ambrosio era un ejercicio por redefinir la percepción comunal de la sociedad. De tal manera que la dramática descripción que Ambrosio hacía del orden social es irónicamente un procedimiento para difuminar las maleables identidades sociales y construir una comunidad unida más allá de las fronteras de clase. Ello era así porque bajo la atractiva retórica de Ambrosio subyacían sutiles significados que sólo se explicaban por el contexto inmediato que todos los milaneses conocían. Este tipo de lenguajes rituales no sólo son comunicativos, sino que tienen más significados implícitos, que muchas veces entran en contradicción con la lectura literal de los mismos⁹⁴.

⁹³ D. Vera, "Simmaco e le sue proprietà: struttura e funzionamento di un patrimonio aristocratico del quarto secolo d. C." en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque* (París, 1986), 231- 76; M. Forlin Patrucco y S. Roda, "Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie" en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico* (Roma, 1986), 245-73.

⁹⁴ C. Mohrmann, *Liturgical Latin: its origins and character* (Londres, 1959), 85; W. T. Wheelock, "The Problem of Ritual Language from Information to Situation", *JAAR* 50 (1982), 59.

Una buena muestra es la descripción que Ambrosio hacía de los ricos. Sólo aquéllos que practicaban la usura y que no participaban en la caridad eran descritos como crueles y avariciosos, mientras que la vida eterna estaba asegurada para el resto: “bendito es por tanto el rico que ha sido encontrado sin mancha, que no ha corrido tras el oro y que no ansía los tesoros del dinero”⁹⁵. Enfatizando las peores prácticas de los peores ricos, Ambrosio estaba logrando la tolerancia implícita de las relaciones socioeconómicas más cotidianas, independientemente del grado de coerción que éstas implicaran. Además, Ambrosio se preocupaba de mencionar los instrumentos privilegiados que la riqueza proporcionaba para la salvación y que no estaban disponibles para los pobres, como la limosna que hace “que dios sea tu deudor” o el ayuno, que los pobres sólo pueden realizar por necesidad⁹⁶.

Por lo tanto, y a pesar de la vehemente condena de la propiedad privada que Ambrosio realizaba en el segundo párrafo del tratado, ésta no era una condición pecaminosa⁹⁷. De hecho, todo el tratado era una legitimación de los derechos de propiedad y de herencia representada en la lucha de Nabot por mantener la viña de sus ancestros. Así, esta historia habría sido muy evocadora para los propietarios del norte de Italia. Entre la audiencia urbana de Ambrosio, no muchos, aparte de estos *possessores* estaban directamente vinculados con el trabajo agrícola. No habría sido muy difícil para ellos identificarse con el pobre Nabot, urgidos por la inexorable presión de las obligaciones fiscales de la *Annona uinaria*.

Por su parte, los pobres del sermón no eran los que realmente no tenían nada, sino los que estaban amenazados por la caída en la pobreza. De hecho, Ambrosio usaba la palabra *pauperes* – que en tiempos clásicos aludía al pequeño propietario pobre – en lugar de *inopes* o *mendicus* que eran los que no tenían nada, los mendigos. Significativamente esta distinción semántica se había mantenido hasta el siglo IV cuando la voz *pauper* se comenzó

⁹⁵ Ambr. *De Nab.* 13.55: *Denique benedictur diues qui inuentus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec sperauit in pecuniae thesauris.*

⁹⁶ Ambr. *De Nab.* 4.16: *Nihil habet (pauper), et ieiunare uoluntarius nisi Deo nescit, ieiunare nisi ex necessitate non nouit; ibid.* 14.60: *Potes et tu, diues, istam implere sententiam: elargire pauperi et Domino fenerasti; qui enim largitur pauperi, Domino fenerat; ibid.* 12.53: *Tibi igitur proficit quidquid inopi contuleris: tibi crescit quidquid minueris; te illo quem pauperi dederis cibo pascis; quoniam qui miseretur pauperis ipse pascitur, et fructus iam in his est. Misericordia seminatur in terra, in coelo germinat: plantatur in paupere, apud Deum pullulat. Cf.* K. Cooper, "Poverty, obligation, and inheritance: Roman heiresses and the variety of senatorial Christianity in fifth-century Rome" in K. Cooper and J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900* (Cambridge 2007) 165-89.

⁹⁷ Algo que también se ve en su *Ep.* 17 [81]. 11 de 393.

a generalizar en las fuentes episcopales y a desplazar a *inops*⁹⁸. De hecho, Ambrosio tenía una visión muy distinta de los *inopes*, cuando éstos eran hombres válidos para trabajar⁹⁹.

Esta deliberadamente vaga descripción de los pobres pretendía dar cabida a todos aquéllos que no fueran los usureros egoístas con los que se ensañaba Ambrosio. La diferencia con la descripción mucho más precisa de Crisóstomo – que describía su comunidad dividida entre un diez por ciento escandalosamente ricos y un diez por ciento extremadamente pobres – es clara¹⁰⁰. Así la categoría de los pobres era un confuso cajón de sastre donde la mayor parte de la comunidad tenía un hueco. Algo potenciado por siglos de retórica cristiana que identificaba a los pobres como la imagen de Cristo, de la Iglesia y consecuentemente de todo el *genus* cristiano. Además, para que la idea quedara firmemente anclada en las mentes de la audiencia Ambrosio sólo usaría la primera persona cuando hablaba por boca del pobre.

La interpretación del texto como una inversión del significado puede parecer aventurada. Pero lo cierto es que en la construcción de las identidades, tanto como los factores estructurales pesa un proceso de elección e interpelación por la que el individuo escoge su identidad y es “escogido” por ella, a veces en contradicción con los factores estructurales. Las identidades se cambian y se renegocian en una continua interacción entre el individuo y la sociedad¹⁰¹.

Además, Ambrosio habría compuesto estos tratados en un momento de carestías y crisis frecuentes, quizá agravadas por la inestabilidad que provocó la usurpación de Máximo. De hecho, en 383 hubo una hambruna general en el Mediterráneo, y en 384, 385 y 388, hubo problemas con las provisiones de Roma, debido en parte por continuas malas cosechas en el norte de Italia¹⁰². En este contexto la caída en la pobreza debía de parecer inminente para

⁹⁸ E. Patlagean, *Pauvreté Économique*, 25-35; V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, "infames" e criminali nella nascente società cristiana* (Bari, 1998), 42 y ss.

⁹⁹ Ambr. *De Off.* 1.30.159: *Caecus uno loco sedet et praeteritur... et inuuenis ualidus frequenter accipit; ibid.* 2.16.76: *Nusquam enim maior auiditas petitionis: ueniunt ualidi, ueniunt nullam causam nisi uagandi habentes, et uolunt subsidia euacuare pauperum, exinanire sumptum...*

¹⁰⁰ Chrysostomus, *Hom. in Mt.* 66.3, también decía que la propiedad de la iglesia no estaba cerca de la de un rico y aún así podía alimentar a tres mil viudas y vírgenes, prisioneros, viajeros, enfermos, sirvientes y pobres; Cf. I. Sandwell, *Religious Identity*, 140.

¹⁰¹ F. Barth, *Process and Form in Social Life: Selected essays of Fredrik Barth* (Londres, 1981); R. Jenkins, *Social identity* (Londres, 1996); H. Bradley, *Fractured Identities: changing patterns of Inequality* (Cambridge, 1996); H. M. Blalock, *Understanding social Inequality: modelling allocation processes* (Newbury Park, 1991); H. Beynon and P. Glavanis (eds.), *Patterns of Social Inequality: essays for Richard Brown* (Londres-Nueva York, 1999).

¹⁰² J. R. Palanque, “Famines à Rome à la fin du IVE siècle”, *REA* 33 (1931), 349-51.

muchos e incluso los ricos propietarios se verían acuciados por las obligaciones fiscales que exigían el mismo tributo en especie, independientemente de la producción. Ambrosio logró transmitir ambas ideas a su audiencia usando dramáticas imágenes de gran impacto visual como el exilio, la venta de niños o la muerte por hambre. Además, la sensación de amenaza que estas imágenes transmitían ayudaban a aumentar la solidaridad y la idea de comunidad entre su audiencia.

En el sermón, estas imágenes eran alternadas con descripciones de la justicia de la vida eterna. Sin embargo, la sociedad celestial era descrita en los mismos términos de pobre y rico, siendo los pobres de la tierra, los ricos en el cielo¹⁰³. De esta forma, lejos de la idea de igualdad, Ambrosio estaba sacralizando un orden social desigual. Al mismo tiempo, esta serie de ideas en conflicto ayudaban a regular el nivel de ansiedad en la población y a guiar a la audiencia a asumir la desigualdad social como un plan divino.

Resulta tentador especular sobre quiénes eran los ricos crueles y despóticos en los que la audiencia de Ambrosio estaba pensando al escuchar el sermón. Es posible que para ellos no resultara difícil entender que el origen de los problemas sociales estaba en el sistema fiscal y en aquéllos que trabajaban para él. Las exigencias de la *Annona uinaria* eran tan onerosas para los campesinos como para los propietarios, mientras siempre existía la posibilidad de que en Roma alguien se estuviera enriqueciendo con la especulación de este vino *annonario*. De hecho en 356 y 357, dos diferentes *praefecti urbis*, Flavius Leontius y Orfitus, fueron acusados por haber especulado con el *arca uinaria*, lo que había causado carestías de vino en Roma con los consiguientes problemas de orden público. Además, la imagen de los pobres expulsados de sus tierras y dejados a su suerte podía evocar un episodio ocurrido en 384 cuando, durante un momento de carestía en las provisiones de la *Annona* en Roma, el *praefectus urbis* Símaco (de hecho, parte de la aristocracia más tradicional del Imperio) decidió expulsar de la ciudad a todos los extranjeros. Ambrosio criticaría esta actuación todavía en 392 en su tratado *De Officiis*, dedicado a la educación del clero y no específicamente a la cuestión del conflicto social. De hecho, en esta ocasión Ambrosio volvía a utilizar la misma comparación con José y los graneros egipcios que él usó en el *De Nabuthae*¹⁰⁴. Por otro lado, la descripción del rico que estaba excluido del cielo encaja a la perfección con la imagen de los paganos que no realizaban la limosna cristiana.

¹⁰³ Ambr. *De Nab.*, 14.60: *Si uis diues esse, esto pauper saeculo, ut sis diues Deo [...] Et ideo pauperibus diuites erunt subditi, et serui dominis spiritalia fenerabunt; quemadmodum diues rogabat, ut sibi stillam aquae pauper Lazarus feneraret.* Algo que Ambrosio enfatizará en el resto de tratados sociales Cf. *infra* p. 45 y ss.

¹⁰⁴ Ambr. *De Off.* 3. 37-52; *De Nab.* 7.33-37, incluso con una cita bíblica en común: Gn. 41:56.

Desde 383 hasta 388 sólo uno de los seis *praefecti urbis* era reconocidamente cristiano¹⁰⁵. Así que es posible que el sermón de Ambrosio fuera entendido no sólo como una denuncia de los ricos egoístas que no practicaban limosna en su comunidad, sino también como una condena implícita contra la maquinaria fiscal del Imperio. Mucha de su audiencia habría sido totalmente receptiva a este tipo de mensaje, como ocurriría con los lectores del *De Gubernatione Dei* de Salviano. No era la primera vez que Ambrosio relacionaba directamente limosna e impuestos para mencionar que sólo los malos pagaban tasas a las que los obispos no estaban sujetos por no pertenecer a este mundo, algo que también haría Máximo de Turín¹⁰⁶.

No obstante, fuera o no la burocracia imperial el objetivo de sus ataques, el discurso de Ambrosio había sido capaz de sacar enfáticamente el conflicto fuera de su comunidad y, lo que es más importante, presentarse a sí mismo como el árbitro de la disputa, el único capaz de ayudar a su comunidad en los tiempos difíciles que corrían. De acuerdo con el paternalismo cristiano, Ambrosio adoptaba aquí el rol de protector y amante de los pobres que constituían una de las funciones ideales del obispo¹⁰⁷. Al mismo tiempo, Ambrosio se presentaba como mediador de los derechos terrenales y celestiales de su rebaño.

Por otro lado, resulta interesante contrastar este tratado con otras evidencias de la labor de Ambrosio en la gestión del conflicto social y económico que acuciaban a su comunidad. En este sentido, en Milán no hay ninguna evidencia arqueológica acerca de instituciones asistenciales, como por ejemplo los *xenodocheia*, que sí son constatados en otras ciudades como la Hipona de Agustín¹⁰⁸. Es cierto que la detección arqueológica de este tipo de instituciones es complicada, pero la falta de menciones al respecto hace presumir que éstas nunca se llegaron a desarrollar. Además, no hay muchos casos en los que Ambrosio intercediera por el bienestar económico de sus conciudadanos. Paulino mencionaría en su *Vita* que, en el momento de su elección episcopal, Ambrosio había vendido sus bienes y repartido las ganancias entre los pobres de la ciudad (significativamente, aquí Paulino sí que

¹⁰⁵ PLRE 1, 797, Sallustius 4.

¹⁰⁶ Ambr. *Ep.* 1 [7].16-17; Max Taur. *Serm.* 17; *CTh.* 16.2.10 (346); 16.2.14 (356) eximen del pago de impuestos al clero.

¹⁰⁷ K. Cooper, *The Fall of the Roman Household* (Cambridge, 2007), 93 y ss.; P. Brown, *Poverty and Leadership*, 1-44.

¹⁰⁸ R. Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics* (Berkeley, 1983), 69-93.

se refiere a Ambrosio como en condición de *inopia*¹⁰⁹, pero el hecho de que el propio Ambrosio confirme en 378 que la familia poseía en común tierras en África¹¹⁰, parece negar las menciones de Paulino. En otra ocasión, Ambrosio vendió las reliquias de la iglesia para la redención de cautivos, aunque la maniobra pudo ser más política que caritativa¹¹¹. Otra de estas escasas ocasiones de ayuda a los pobres fue un conflicto surgido a raíz de la herencia de una viuda (por lo tanto no una persona pobre)¹¹². Además, Ambrosio recomendaría a sus colegas episcopales que debían de ser comedidos en el reparto de limosnas y tener cuidado de no dar más de lo suficiente¹¹³. Esta escasez de evidencia es sorprendente teniendo en cuenta que Ambrosio no ahorra medios para publicitar sus intervenciones que buscaban el bienestar espiritual y religioso de su grey.

Por el contrario, sí que hay muchos ejemplos de las relaciones de Ambrosio con los miembros de las clases altas de Milán, Roma o Bolonia, como Símaco, Probo o Juliana entre otros. Todo ello hace que sea difícil creer que el sermón de Ambrosio estaba tratando de avergonzar y ridiculizar a los ciudadanos ricos de Milán. Incluso aunque aceptemos que la audiencia estaba preparada para recibir y relativizar este tipo de arengas radicales, se debe de tener en cuenta que también la retórica tenía sus límites. Lo que Ambrosio estaba intentando explicar era el importante rol que la riqueza y los ricos comprometidos desempeñaban en la comunidad.

No obstante, sería injusto cuestionar los métodos de Ambrosio. Es posible que al promover el reparto de limosnas el obispo intentara suavizar las diferencias sociales, dulcificar las condiciones de vida de los pobres y al mismo tiempo potenciar la solidaridad y la unidad dentro de la comunidad. Sin embargo, el reparto de limosna era la expresión más

¹⁰⁹ Paul. Med. VAmbr. 38.5: *Praedia etiam quae habebat, reseruat usufructu germanae suae, donauit Ecclesiae, nihil sibi quod hic suum diceret derelinquens, ut nudus atque expeditus miles Christum Dominum sequeretur, qui cum diues esset, Propter nos pauper factus est, ut nos eius inopia ditaremur.*

¹¹⁰ Ambr. *De Excessu Fratris*, 1.59: *inter fratres autem qualis fuerit, licet omne hominum genus benevolentia complecteretur indiuisum patrimonium docet: nec distributa aut delibata, sed reseruata haereditas.*

¹¹¹ Ambr. *De Off.* 2.15.70; Cf. N.B. McLynn, *Ambrose*, 56, aduce que la venta de reliquias podía haber servido como forma de borrar la memoria de las donaciones de las grandes familias a la antigua iglesia arriana.

¹¹² Ambr. *De Off.* 2.29.150, la iglesia de Concordia se consagra por Cromacio de Aquileya en 389 (Cf. Chromatius Aquileiensis, *Serm.* 26) y el *De Officiis* sería compuesto con mucha probabilidad en 392. Cf. *infra* p. 276 y ss.

¹¹³ Ambr. *De Off.* 2.21.111: *quantum oporteat largiri peregrinis non superflua sed competentia, non redundantia sed congrua humanitati ne sumptu pauperum alienam sibi quaerat gratiam, ne restrictionem erga clericos aut indulgentiorem se praebeat*; S. Mazzarino, *Storia sociale*, 15 y ss.; R. D. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)* (Oxford, 2006), 67 y ss.

explícita de la utilidad social de la riqueza, una ocasión para la proyección pública del status social y, en consecuencia, una justificación del orden social. Al mismo tiempo, al publicitar la limosna Ambrosio estaría tratando de expandir la caridad cristiana más allá de los grupos tradicionales de patrocinio cristiano y de esa forma extender los límites de la comunidad. Los flujos de limosna que debían de recorrer a toda la sociedad eran la materialización de flujos de solidaridad tendentes a ampliar y vertebrar dicha comunidad. Pero por encima de todo, la *actio* del sermón era una oportunidad para el despliegue del rol de Ambrosio en tanto que patrón y mediador de su comunidad. Más aún porque debemos de pensar que era el propio obispo quien centralizaba el reparto de las limosnas dadas por toda la comunidad¹¹⁴.

En conclusión, el *De Nabuthae* no fue el mensaje revolucionario de un nuevo *ethos* social cristiano. La vehemente retórica social era la típica producción de la “cultura de la lástima” del cristianismo, que no obstante encapsulaba más significados que la lectura literal transmite¹¹⁵. Tampoco fue una simple acumulación de *loci communes* y retórica vacía que se pudiera extrapolar a otra comunidad. Ambrosio había escogido cuidadosamente los temas y la expresión de los mismos de forma que resultara impactante y se adaptara a las características, necesidades y aspiraciones de su audiencia. Así Ambrosio fue capaz de incluir a la sociedad en una realidad simbólica que era una compensación emocional por la pobreza¹¹⁶.

El *De Nabuthae* era una explicación y racionalización de la sociedad y el conflicto social, un ejercicio colectivo de reformulación del orden social bajo la guía de Ambrosio¹¹⁷. Ambrosio fue capaz de redefinir su sociedad como dividida en dos categorías opuestas y claramente definidas: los ricos crueles que no pertenecían a la comunidad y los pobres que eran la imagen de toda la comunidad. De esta forma *definir* las identidades sociales, había sido el mejor método para *confundir* y oscurecer las diferencias, dando una falsa idea de

¹¹⁴ R. D. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire*, 19 y ss.; V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico*, 83 y ss.

¹¹⁵ P. M. Blowers, “Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering: Exploring the Emotional Culture of Compassion in Late Ancient Christianity”, *Journal of Early Christian Studies* 18:1 (2010), 1-27.

¹¹⁶ E. G. Bormann, “The Fantasy Theme approach. Fantasy and rhetorical Vision: the Rhetorical criticism of Social Reality ” en B. L. Brock, R. L. Scott y J. W. Chesebro (eds.), *Methods of Rhetorical Criticism: a twentieth-century perspective* (Detroit, 1989), 210-22.

¹¹⁷ Es lo que David Cannadine llama *vernacular categories of social self-understanding*: D.Cannadine, "Beyond Class? Social Structure and Social Perception in Modern England." *Proceedings of the British Academy* 97 (1998): 95-118.

continuum social. Además el tema social no era el único (quizá ni siquiera era el principal) tema que se estaba tratando en el sermón. Igualmente, es posible que con su historia Ambrosio estuviera tratando de moralizar la resistencia a la autoridad, algo especialmente útil teniendo en cuenta el ambiente político y el tipo de actuaciones que el obispo estaba comenzando a llevar a cabo¹¹⁸.

Ambrosio había compuesto estos sermones, por tanto, no sólo porque fue entonces cuando había conocido los escritos de Basilio, que sin duda influyeron en su obra, sino que además resultaban oportunos y enormemente atractivos para la audiencia en un momento de crisis. El ideal cristiano de la pobreza, serviría como se ha visto para transmitir una gran cantidad de otros significados sociales y desplegar otras identidades, todo ello cubierto con el atractivo mensaje de la justicia distributiva. El mensaje, además, venía apoyado por la cercanía física que se daba en la Iglesia, símbolo del fin de las distinciones sociales y al mismo tiempo del despliegue de los símbolos de poder.

Pero Ambrosio no fue el único en abordar el conflicto social, sus colegas del norte de Italia, Máximo de Turín o Gaudencio de Brescia también dedicaron un gran esfuerzo a la cuestión. En ellos el uso de los mismos tópicos ambrosianos es sorprendente. No obstante, el uso y la elección de los mismos varía en tanto que el contexto era totalmente distinto.

Así Gaudencio decidió acusar a los ricos que se dedicaban a la usura y que fueron específicamente identificados con los judíos, a los que acusaba de crueldad y avaricia. No obstante, Gaudencio no tuvo problema en dedicar un sermón de Pascua a Benívolo el *magister militum*, jefe de los *honorati* de la ciudad y del pueblo de Dios. Su sermón es todo un ejemplo de las dificultades que se presentaban a los agentes eclesiásticos para conciliar la ideología social ideal de la Iglesia con la realidad de unas comunidades gobernadas por ricos aristócratas. Así Gaudencio incluyó en este sermón un comentario al pasaje de Lucas 16, 19-22, sobre el pobre Lázaro que, a causa de su penosa vida, lograba la salvación eterna mientras que el rico se condenaba¹¹⁹. No obstante el resto del tratado era una legitimación de la riqueza, mencionando explícitamente que la fortuna no era un castigo divino y que Dios no censuraba el patrimonio sino a los que no daban limosna¹²⁰.

¹¹⁸ P. Ewick y S. Silbey, "Narrating social structure: Stories of resistance to legal authority", *American Journal of Sociology* 108:6 (2003), 1328 – 72; K. S. Cook y K. A. Hegtvædt, "Distributive Justice, Equity, and Equality", *Annual Review of Sociology* 9 (1983), 217-41.

¹¹⁹ Gaud. Brix. *Praef. Beniui.* 17; Cf. R. Lizzi Testa, "Christianization and Conversion in Northern Italy" en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West* (Edimburgo-Nueva York, 2001), 47-97.

¹²⁰ Gaud. Brix. *Praef. Beniui.* 21-22.

Pero, posiblemente, Máximo de Turín fue el caso más claro de las contradicciones en que inevitablemente acababan cayendo los sermones sociales. Éste combinó el discurso sobre la pobreza con una predicación destinada claramente a la audiencia aristocrática con posesiones territoriales. Las mismas dificultades que Máximo encontró para conciliar el ideal de la pobreza con la necesidad de mantener a la Iglesia anclada en la sociedad se le presentaron a Benedicto XVI cuando trataba justificar los escritos del obispo de Turín. En una audiencia el 31 de octubre de 2007 mencionaba: “Aunque resulta difícil determinar la composición social de los destinatarios de los *Sermones*, parece que la predicación de san Máximo, para no quedarse en generalidades, se dirigía específicamente a un núcleo selecto de la comunidad cristiana de Turín, constituido por ricos propietarios de tierras, que tenían sus fincas en el campo turinés y la casa en la ciudad. Fue una lúcida decisión pastoral del Obispo, que concibió esta predicación como el camino más eficaz para mantener y reforzar su vinculación con el pueblo”¹²¹.

Benedicto XVI continuaba comentando los sermones 17 y 18 de Máximo que son los que presentan una retórica social más radical. En el 17, por ejemplo, Máximo recreaba la edad de los apóstoles en que la propiedad era común y todos vivían despojados de la riqueza y la avaricia sin más familia que el resto de cristianos. No obstante, el ejemplo de los apóstoles se describía no como algo que se debiera o pudiera hacer, sino como un paraíso perdido del que no quedaba nada. Asimismo, las menciones a la paz que vinculaba a los apóstoles debían de resultar extremadamente evocadoras a los turineses, ahora acuciados por la amenaza bárbara. El mensaje implícito, por tanto, era una afirmación en la imposibilidad de acabar con la desigualdad social.

Igualmente el sermón 18 era una crítica contra la codicia en el cual se podían leer graves acusaciones contra la riqueza diciendo que el rico se beneficia de la caída de otro. No obstante, hacia el final del sermón Máximo mencionaba explícitamente que el blanco de sus iras no eran los ricos sino aquéllos que hacían negocio con el pillaje que habían llevado a cabo los bárbaros en la ciudad y ahora revendían a su dueño. Nuevamente el sermón era una defensa de la propiedad privada y de las riquezas que los nobles ciudadanos turineses habían perdido durante los ataques posiblemente en medio de la guerra gótica (402-405)¹²². Del mismo modo, las críticas contra los *possessores* que se vertían en el sermón 82 sólo aludían

¹²¹ Tomado de la página oficial de la Santa Sede:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071031_sp.html

¹²² O. Mänchen-Helfen, “The Date of Maximus of Turin's *Sermo* XVIII”, *VCh* 18:2 (1964), 114-5.

a aquéllos que en momentos de lucha decidían huir, algo que ya había hecho Claudiano en su panegírico ante el Senado¹²³. La cuestión estaba lejos de ser una crítica a la injusticia social aunque tomara el ropaje retórico del *ethos* social cristiano.

En otras ocasiones las menciones de Máximo eran justificaciones de la aristocracia local turinesa, como por ejemplo su defensa de la limosna como la cura de todos los pecados y cuya capacidad de redención era mayor que el bautismo¹²⁴. Máximo conocía la capacidad para entusiasmar a los ricos que tenían sus indulgentes sermones y no tenía problema en manifestarlo abiertamente¹²⁵.

No obstante, sería injusto mencionar simplemente que Máximo y Gaudencio fueron capaces de encontrar justificaciones para la desigualdad social y atajos para la llegada de los ricos al cielo. Ello era necesario si los obispos querían contar con apoyos en sus respectivas ciudades, donde la estructura social era distinta del Milán de Ambrosio. Máximo había adaptado su mensaje a una audiencia en la que abundaban ricos propietarios y que tenía una menor proporción de una clase media profesional y plebe urbana que Milán. Del mismo modo, Brescia se encontraba rodeada de ricas *uillae*, que aunque mostraron un empobrecimiento a partir de este momento (algo que ayudaría a que los ricos de la ciudad se vieran como los pobres del discurso), siguieron vertebrando el territorio y la organización de la comunidad¹²⁶. Asimismo la frágil evangelización de las zonas rurales adyacentes debía de poner problemas extra a los que Ambrosio no tuvo que enfrentarse, pero Máximo y Gaudencio sí. Según las últimas investigaciones epigráficas, el periodo álgido en la cristianización del entorno de Turín data precisamente del episcopado de Máximo¹²⁷.

Asimismo Máximo tenía que hacer frente a una ciudad en guerra que soportaba enormes tasas impositivas y que sufría la presencia y el alojamiento de tropas. El énfasis en la limosna y la cura de pobres cobraba especial sentido en este contexto, y nuevamente Máximo demostraba cómo la retórica social servía para mediar en otros conflictos.

¹²³ Max. Taur. *Serm.* 82.2; Claud. *Get.* 77-82.

¹²⁴ Max. Taur. *Serms.* 22 y 22 a.

¹²⁵ Max. Taur. *Serm.* 96.1: *Superioris dominicae tractatu creo diuites quosque laetari et gratulari eos quibus patrimonii causa praeclusam coelestem ianuam Zachaeus aperuit.*

¹²⁶ N. Mancassola y F. Saggiolo, “La fine delle ville romane. Il territorio tra Adda e Adige”, *Archeologia medievale* 27 (2000), 315-32; G. P. Brogiolo, “The Control of Public Space and the Transformation of an Early Medieval town. a Re-examination of the Case of Brescia” en W. Bowden, A. Gutteridge y C. Machado (eds.), *Social and political life in late Antiquity* (Leiden, 2006), 251-85.

¹²⁷ G. Mennella, “La cristianizzazione rurale in Piemonte: il contributo dell'epigrafia” en L. Mercado y E. Micheletto (eds.), *Archeologia in Piemonte. Il Medioevo* (Turín, 1998), 156.

Lejos del contexto del norte de Italia, Hilario de Arlés no tenía problema en publicitar la condición aristocrática de los miembros de Lérins frente a la audiencia arlesana. No obstante, se preocupó de que ello sonara a cristiana humildad e igualdad. En su *Sermo de Vita Honorati*, recitado el primer aniversario de la muerte de su predecesor Honorato y por tanto en su primer año de obispado, Hilario mencionaba al principio del todo que la nobleza de la familia del difunto obispo no debía ser motivo de alabanza entre los cristianos¹²⁸.

La unidad de la ciudad de Arlés había quedado rota tras las usurpaciones y la lucha aristocrática que se producía en paralelo a las mismas. En 426, cuatro años antes de que Hilario recitara este sermón, el obispo Patroclo había sido asesinado. Tras el rápido episcopado de Heladio, de apenas unos meses de duración y del que casi no se sabe nada, Honorato había llegado a la cátedra que ostentaría por sólo dos años. La inestabilidad y las soluciones de compromiso que se advierten en la rápida sucesión de obispos aquí mencionada, da una idea del ambiente que estaba afrontando Hilario. Aquí más que el conflicto social, lo que se trataba era de aportar una imagen de poder y para eso, recordarle a la audiencia las poderosas conexiones de los dos antiguos monjes resultaría enormemente efectivo.

El cambio que se percibe en la retórica social de los monjes de Lérins frente al mundo Ambrosiano no sólo respondía a la situación perentoria en que se encontraban los primeros, sino que respondía a cambios sociales profundos. La caída del valor social del desempeño de un puesto imperial (unido a la peligrosidad que las últimas usurpaciones habían provocado en la Galia), había causado que los aristócratas encontraran en la autoridad ascética e intelectual del obispado un sustituto perfecto. Así, existió una enorme diferencia en la composición social entre los obispos itálicos de finales del IV y los galos de principios del V. Mientras que los italianos eran un grupo muy variado con miembros de la oligarquía urbana profesional o de la baja aristocracia (como era el caso de Ambrosio)¹²⁹, los monjes de Lérins eran parte de la aristocracia local gala¹³⁰. Así parece confirmarlo el hecho de que muchos de ellos llegaran a ser obispos en sus ciudades de origen y el ascenso de Honorato e Hilario a la cátedra de Arlés en el delicado momento que siguió a la

¹²⁸ Hil. *VHon.* 4: *ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur. Nos autem omnes in Christo unum sumus; et fastigium nobilitatis est inter Dei filios computari, nec addere nobis quidquam ad dignitatem terrenae originis decus, nisi contemptu suo, potest.*

¹²⁹ C. Sotinel, “Les évêques italiens dans la société de l’Antiquité Tardive: L’émergence d’une nouvelle élite?” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites" in età tardoantica* (Roma, 2006), 377- 404.

¹³⁰ F. Prinz, “Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert”, *Historische Zeitschrift* 217:1 (1973), 1-35.

usurpación de Juan y el asedio visigodo. Estos cambios sociales que estaba afrontando la aristocracia gala provocaron que los criterios sobre los que se definía la identidad aristocrática cambiaran. En este sentido, la importancia de la cultura literaria en el siglo V es otro producto de tal cambio¹³¹.

También Salviano de Marsella se dedicaría al tema de la avaricia. Salviano fue un presbítero procedente de la *Belgica* o la *Germania*, posiblemente de Tréveris o Colonia, pero que vivió gran parte de su vida en el sur de la Galia, primero en el monasterio de Lerins y más tarde en Marsella. Salviano abordaría la cuestión de la injusticia social desde la perspectiva diferente que suponía escribir en el microcosmos del monasterio y para una audiencia monacal¹³². Mientras estaba aún en Lérins publicaría su tratado *Ad Ecclesiam*, también conocido con el significativo título de *De Auaritia* porque se centraba en la maldad de la desigualdad social. Salviano dedicaría su tratado a Salonio, uno de los hijos de Euquerio que había estado bajo su magisterio y que en este momento se había convertido en obispo de Ginebra.

A lo largo del trabajo, Salviano no tenía reparos en criticar a todos los que intentaban acrecentar las riquezas terrestres, incidiendo en que el pecado de la avaricia se encontraba incluso en aquéllos que se pensaban a salvo del mismo. No se sabe prácticamente nada de la organización económica del monasterio de Lérins. El hecho de que ninguno de los internos mencionara la cuestión y que dentro del mismo convivieran monjes solitarios con familias aristocráticas dificulta la cuestión. Sí se sabe, no obstante, que Casiano incidía en la importancia de que todos los monjes hubieran renunciado a las riquezas para que todos fueran iguales¹³³. Pero el hecho de que monjes como Euquerio y sus hijos, Lupus o Germán volvieran a su lugar de origen tras su paso por el cenobio podría mostrar que, además de antiguas relaciones sociales, aún conservaban alguna base patrimonial en estas zonas.

Resulta significativo que el tratado de Salviano estuviera dedicado a Salonio justo en el momento en que éste retornaba al lugar de origen de su familia convertido en obispo. Teniendo este detalle en cuenta, muchas de las alusiones del tratado pueden ser interpretadas

¹³¹ R. W. Mathisen, "Epistolography, Literary Circles and Family ties in Late Roman Gaul", *TAPhA* 111 (1981), 95-109.

¹³² El análisis social de Salviano ha sido objeto de una gran atención bibliográfica. Cf. J. M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella* (Madrid, 1990); L. San Martín Aguilar, *Las ideas político-sociales en el declinar de Roma: Orosio y Salviano* (Valencia, 1990); M. Maas, "Ethnicity, Orthodox, and community in Salvian of Marseilles" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 275-84.

¹³³ Cassianus, *Institutiones Coenobiorum*, 4.14.

como un reproche a un alumno que tras haber sido educado en los preceptos divinos, finalmente había seguido los requerimientos de la importancia familiar. Es posible que en este sentido fueran las continuas alusiones a la figura de la herencia patrimonial contrapuesta a la herencia espiritual del amor a Dios, la mención a que también aquéllos que se creen a salvo son avariciosos, o la explícita referencia a que los comerciantes ahora eran hijos de Salonio¹³⁴.

Salviano se permitía en el tratado un cierto radicalismo igualitario, algo que encajaba con un libro compuesto en el monasterio y destinado a una audiencia monástica principalmente. A pesar de ello, éste legitimaba totalmente la propiedad y la riqueza, en tanto que creada por Dios¹³⁵, algo que encajaba con la indulgencia que demostraría Salviano en su posterior obra *De Gubernatione*, donde mencionaba que pecar en la riqueza era menos grave que hacerlo en la escasez¹³⁶. De hecho Salviano tampoco criticaba que se dejara herencia a los hijos, sino sólo el hecho de que se intentara aumentar el patrimonio¹³⁷.

En conclusión, como demuestran los ejemplos expuestos, los obispos tardoantiguos se vieron obligados a mediar en el conflicto social, cuyo carácter transversal habría una brecha que lo hacía difícilmente conciliable con el resto de identidades sociales. Sin embargo, pronto entendieron lo difícil que era conciliar la nueva ética de la pobreza cristiana con la realidad de sus comunidades regidas por aristocracias con las que necesariamente acabaron interactuando.

Además de otras instituciones asistenciales patrocinadas por la Iglesia, el discurso fue una de las formas de gestionar el conflicto social. El discurso fue parte de la compensación emocional que se debía a los pobres de la comunidad, pero al mismo tiempo fue la forma de moralizar y sacralizar el orden social con el fin de que éste fuera racionalizado y asumido como parte consustancial a la sociedad. En este sentido, todas las sociedades crean mecanismos que ayudan a explicar su propio sistema de distribución de derechos, beneficios y responsabilidades como la máxima expresión de la justicia¹³⁸.

Uno de los secretos para el éxito de estos textos eran los diferentes niveles de expresión que contenía y que permitían que el mismo mensaje evocara significados diferentes para los distintos agentes sociales que componían la audiencia. A través de una

¹³⁴ Saluianus Massiliensis, *Ad Ecclesiam*, 1.6-8.

¹³⁵ Salu. Mass. *Ad Eccle.* 2.3.

¹³⁶ Salu. Mass. *De Gubernatione Dei*, 7.22.

¹³⁷ Salu. Mass. *Ad Eccle.* 1.23

¹³⁸ K. S. Cook y K. A. Hegtvædt, "Distributive Justice, Equity, and Equality", *Annual Review of Sociology* 9 (1983), 217-41.

serie de imágenes con un contenido emocional importante, los discursos encaminaban al público a la justificación y la cristianización de la condición social. Esta construcción no estaba exenta de contradicciones, sin embargo el discurso de la pobreza no sólo apelaba a la razón de su público, sino a sus emociones y sentimientos.

En consecuencia, podía ser un mensaje subversivo y enormemente atractivo y, al mismo tiempo, contener implícitamente significados que apoyaban la construcción social y los valores tradicionales. Así, mediante el patrocinio de la subversión, el discurso sobre la pobreza fue un método útil para la internalización y la racionalización del orden social.

Asimismo, como muestran los ejemplos anteriores y como se verá a continuación, el discurso sobre la pobreza fue parte de un discurso mucho más complejo en el que las categorías sociales fueron cargadas de otros significados morales y espirituales que trascendían el contexto textual inmediato¹³⁹. Así, los pobres fueron descritos de forma que la Iglesia y toda la comunidad encajaran en las evocadoras imágenes que eran la quintaesencia de la “cultura de la lástima”. Paralelamente, la categoría del rico adquirió rasgos de alteridad étnica o religiosa, levantando fronteras simbólicas que, paradójicamente, hacían que las elites económicas quedaran fuera de la definición y enfáticamente reintegradas en la comunidad.

c) la polémica antijudía

Esta multitud de caracteres que conforman la identidad se ve en la disputa contra los judíos, convertidos en una de las máximas expresiones de alteridad en los textos cristianos¹⁴⁰. El hecho de que estos textos trataran de levantar fronteras entre cristianos y judíos demuestra lo franqueables que eran las mismas. Algo que también se pone de manifiesto en la legislación del siglo IV (cuantitativamente menos importante a medida que se interna en el siglo V), con leyes que prohibían el matrimonio entre las dos comunidades¹⁴¹, que confiscaba los bienes de los cristianos que se hacían judíos¹⁴² y que

¹³⁹ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, 270.

¹⁴⁰ R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)* (Madrid, 2000), 137 y ss.

¹⁴¹ *CTh.* 16.8.6 (329 ó 339); H. Sivan, “Why not marry a Jew? Jewish-Christian marital Frontiers in Late Antiquity” en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity* (Nueva York-Oxford, 2001), 208-20.

¹⁴² *CTh.* 16.8.7 (353).

permitían a los patriarcas judíos la potestad de legislar en su comunidad¹⁴³. Esta legislación imperial era una prueba de las dificultades que existían a la hora de mantener el equilibrio entre el patrocinio de la unidad religiosa del Imperio y la necesidad de mantener el orden público y la gobernabilidad de una sociedad diversa. Así, sobre todo a finales del siglo IV, existió una enorme proliferación de leyes que protegían el patrimonio y las instituciones judías y que venían a ser el contrapunto en el abuso de la retórica episcopal de la alteridad del hebreo.

De ello es buena muestra otro de los tratados sociales de Ambrosio, el *De Tobia*. El tratado parece ser el resultado de uno o dos sermones dados por Ambrosio en una fecha indeterminada posterior a 377 (una alusión a los hunos así lo parece confirmar) y casi con total seguridad del mismo momento de finales de los ochenta en que Ambrosio compuso el *De Nabuthae* y el *De Helia*, algo que confirman las innegables influencias de la obra de Basilio que comparten los tres tratados¹⁴⁴. El *De Tobia* estaba basado en la Homilía sobre el salmo 14 de Basilio y aquí la evidencia del autor capadocio es incluso mayor que en los otros dos.

En el tratado, Ambrosio basaba su exposición en la historia de Tobías, que posiblemente habría sido la lectura del día. Ambrosio no se centraba en el matrimonio de Tobías, que es la parte central del pasaje, sino que después de alabar la caridad (Tobit 1.16-20), basaba su exposición en una anécdota (Tobit 1.14) en la que se narraba el préstamo de dinero. Aunque en el relato bíblico el dinero no había sido recobrado porque la inseguridad en los caminos lo había impedido, Ambrosio lo presentó como la prueba de la diferencia que existía entre la caridad y la usura. Todo el tratado era una crítica a los que en momentos de escasez pretendían sacar beneficio con la usura. El usurero era descrito como un ser abominable, que fingía la amistad con el único propósito de ganarse la confianza de los que estaban agobiados por las deudas, quienes acababan desposeídos y privados de libertad. Ambrosio no ahorra dramáticas imágenes como (una vez más) la venta de los hijos o la cruel avaricia del prestamista que incluso impedía la sepultura del deudor una vez que éste había muerto, algo que no aparecía en Basilio, curiosamente¹⁴⁵. La solución de Ambrosio

¹⁴³ *CTh.* 16.8.8 (392).

¹⁴⁴ Sobre la cronología Cf. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 328; ed. F. Gori, *Ambrosio. Elia e il digiuno. Naboth. Tobia* (Milán- Roma, 1985), 5-12.

¹⁴⁵ Ambr. *De Tob.* 36; R. P. Maloney, "The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking", *VChr* 27:4 (1973), 241-65; S. R. Holman, *The Hungry are dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford, 2001), 124 y ss.

era contraatacar la avaricia del mundo con el amor de la caridad cristiana. Así, frente al pecado de la usura, el cristianismo proponía que se entregara todo a los pobres¹⁴⁶.

La situación tenía que resultar cercana a la audiencia milanesa acuciada por el proceso de polarización social y empobrecimiento de las clases humildes que se ha descrito antes y que se recrudecía con las constantes carestías. El préstamo a interés se habría convertido en un elemento que introducía el conflicto en la sociedad y, de hecho, la legislación se hizo eco de los problemas que ocasionaban los préstamos en momentos de escasez¹⁴⁷. La importancia que Ambrosio atribuía a la herencia de la tierra en el tratado debía de resultar enormemente poderosa para su audiencia inmersa en un proceso de dinamización del mercado de la tierra propiciada por el empobrecimiento de las clases humildes, el nuevo régimen fiscal y la llegada de personal de la administración imperial, cuyas fortunas recién adquiridas y su conocimiento de los entresijos de la burocracia los situaba en una posición de preeminencia frente a los antiguos *possessores* milaneses. Asimismo, Ambrosio realizaba una realista descripción de los riesgos en los que incurrían no sólo los deudores sino sus avales, y de los males del anatocismo o capitalización de los intereses. Además, la apropiación del cadáver por parte del prestamista hasta que la familia pagara las deudas podía ser entonces un uso reconocido, que de hecho había sido tratado en Cicerón y que acabó institucionalizándose en tiempos de Teodorico y Justiniano¹⁴⁸.

Una vez más el mensaje de Ambrosio no era retórica vacía y desligada de su sociedad. Ambrosio criticaba a aquéllos que a través de la usura estaban rompiendo la unidad de la comunidad y poniendo en riesgo la supervivencia de parte de los milaneses. La usura era descrita como un pecado que llevaba a la condena eterna. No obstante, el tratado era una despiadada crítica contra aquéllos que despilfarraban cayendo en la pobreza¹⁴⁹. A éstos los hacía tan culpables de la existencia de la usura como a los propios usureros. De tal manera que el mensaje que se transmitía era una apología del buen propietario y hábil gestor, capaz de ahorrar y mantener sus propiedades. Una ideología muy cercana a la que

¹⁴⁶ Ambr. *De Tob.* 37: *Victus religionis consuetudine foenerator (nam alibi suscipi pignora etiam ista dicuntur) rogat ut ad tumuli locum reliquiae deferantur.*

¹⁴⁷ Cf. *Senatusconsultum Macedonianum* y *Digesto* 14, 6; 46, 1,11; 46, 2, 19; L. Cracco Ruggini, *Economia e società*, 190 y ss.; ead. "Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo", 237y ss.

¹⁴⁸ Ciceró, *Pro Quinctio*, 15. 49; *Edicto Teodorico* 75 (512); *CJ* 9.19.6 (526); Cf. G. Purpura, "La "sorte" del debitore oltre la morte. "Nihil inter mortem distat et sortem" (Ambr., "de Tob." X, 36-37)", *Iuris antiqui historia* 1 (2009), 41-60.

¹⁴⁹ Ambr. *De Tob.* 81: *paupertas non habet crimen, nulla indigentiae infamia est: sed debere uerecundum est, non reddere inuerecundum.*

Ambrosio usó para alabar a su hermano Sático¹⁵⁰, y no tan distante (radicalismo retórico aparte) de la que se proyectaba en el *De Nabuthae*. Por lo tanto, una vez más, no eran los *inopes* (los mendigos o aquéllos que habían caído en la pobreza) el destino de su defensa, sino los *pauperes*, propietarios a los que las circunstancias ponían en difíciles situaciones económicas. Además, a los usureros les daba una solución, la entrega de dinero en concepto de caridad a la Iglesia o los pobres¹⁵¹. Sin embargo, a pesar de la moderación del mensaje, Ambrosio mencionaba que el primero de los sermones que componían el tratado había causado el descontento en una parte de su audiencia, lo que da muestra de la importancia conferida al radicalismo retórico, como forma de poner de manifiesto la integridad del obispo que no se detenía ante nada cuando se trataba de los derechos de sus feligreses.

No obstante, es posible que bajo las acusaciones a los anónimos usureros, subyacieran objetivos más concretos. Así, a través de la inteligente combinación de referencias bíblicas y tópicos firmemente anclados en la memoria de los milaneses, es posible entrever una crítica velada a los judíos, que de hecho son el único grupo étnico y religioso mencionado en el tratado¹⁵².

El obispo podría haber conseguido esta identificación mediante una serie de sutiles alusiones que serían entendidas por su audiencia, educada en los tópicos deprecatorios anti-judíos. En primer lugar Ambrosio había sido capaz de desvincular al usurero del propietario de tierras¹⁵³. Además, los judíos eran explícitamente mencionados en un pasaje que mencionaba el castigo de dios a los usureros¹⁵⁴.

Pero además Ambrosio se había propuesto vencer a los judíos con sus propios textos para al mismo tiempo dejar claro que eran ellos quienes no respetaban las enseñanzas bíblicas¹⁵⁵. Ambrosio usó prácticamente todas las citas escriturarias en las que se condenaba

¹⁵⁰ Ambr. *De Exc. Frat.* 1.58.

¹⁵¹ Ambr. *De Tob.* 55, 57.

¹⁵² Contra esto Cf. R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, 155, aunque de hecho los judíos sí son nombrados en Ambr. *De Tob.* 31.

¹⁵³ Ambr. *De Tob.* 24: *Tu possides tua praedia, nos nostram pecuniam non habemus: aurum dedimus, lignum [tablillas de madera en las que se escriben los deudores] tenemos: tibi fructum emolumenta procedunt, nobis nihil accrescit pecuniae. Otiosa causatio est, saltem renouetur chirographum.*

¹⁵⁴ Ambr. *De Tob.* 31: *Esto ut aliquis subuenire possit, accedat. Quis tantam expleat Charybdin? quis rationes feneratoris agnoscat? quis auaritiam satiet? quae non iste pretia exaggeret, cum uiderit redemptores? Non enim suo magis lucro quam alieno detrimento pascitur. Vera profecto, uera est, utpote Dei, diuina sententia, qui cum iratus esset propter impietatem populi Iudaeorum, quod post deos abiret alienos. Cui, inquit, uendidi uos feneratori?*

¹⁵⁵ Ambr. *De Tob.* 70: *Ecce Lex auferri pignus prohibuit, non suscipi: pauperi autem iussit reddi, non omnibus. [...] aduersus patrum uestrorum non possitis uenire professionem; ibid. 38: nobile constituit Moyses*

la usura, algo que no hicieron ni los Capadocios ni Crisóstomo. El caso era que mientras el Antiguo Testamento contenía numerosas admoniciones contra la usura, en el Nuevo Testamento el tema apenas se trataba. No obstante, y a pesar de ello, Ambrosio mencionaba que, en su crítica a la usura, el Evangelio había ido más allá que el Viejo Testamento¹⁵⁶. El problema era que Ambrosio tenía entonces que justificar por qué en el Deuteronomio se consideraba justo practicar la usura con los extranjeros. El obispo concedía que la usura estaba permitida a los que no estaban dentro de la ley de los romanos ni de Cristo. Curiosamente Ambrosio usó esta misma afirmación para describir a los judíos en la carta que envió a Teodosio para pedirle explicaciones por el caso de la sinagoga de Calínico¹⁵⁷, ocurrido precisamente en el invierno de 388 ó 389, y muy cerca por tanto de la supuesta redacción de este tratado. El caso de la sinagoga de Calínico será abordado en otra parte de este trabajo, pero por el momento baste mencionar que el argumento de Ambrosio de que sólo el derecho de guerra permitía la usura encajaba a la perfección con el ambiente antijudío que permitió el episodio la sinagoga de Calínico¹⁵⁸.

De ser los judíos los usureros que impedían la sepultura, Ambrosio habría devuelto la ofensa en 392 cuando encontró los cuerpos de dos mártires en un cementerio judío que hubo de ser expoliado para sacarlos “como las rosas entre las espinas”¹⁵⁹. El evento habría sido la actualización del mismo mensaje del *De Tobia* de que los judíos habían usurpado el suelo legítimamente conquistado con la sangre de los mártires.

Así, una de las conclusiones a las que llevaba el sermón de Ambrosio era que el conflicto provocado por la usura estaba fuera de su comunidad en tanto eran los judíos, o quienes se comportaban como ellos, los causantes del mismo. Algo enfatizado porque los

seniorum iudicium: hi tamen de leuioribus negotiis Moysi iudicio reseruare consueuerant; ibid.18: Nam si in medio illarum dormisses sortium, id est Veteris et Noui Testamenti, non te pecuniae cupiditas in uoraginem deterrimi fenoris demersisset, gratia spiritalis fidei tibi dedisset argumentum.

¹⁵⁶ Ambr. *De Tob.* 51. Halbwachs ha puesto de manifiesto la reformulación de la memoria que existía en la reinterpretación de los textos judíos por parte de los cristianos, Cf. M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago, 1992), 85 y 86.

¹⁵⁷ Ambr. *Ep.* 74 [40].21: *Et cum ipsi Romanis legibus teneri se negent ita ut criminal leges putent, nunc uelut Romanis legibus se uindicandos putant.* Ambr. *De Tob.* 51: *Ergo ubi ius belli, ibi etiam ius usurae. Frater autem tuus omnis, fidei, primum, deinde Romani iuris est populus: "Narrabo nomen tuus fratribus meis, in medio Ecclesiae laudabo te".* Un pasaje similar se ve en la *Ep.* 65.5 R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, 125 y ss.

¹⁵⁸ De hecho en Milán no se ayunaba en sábado, posible muestra de que se quería evitar cualquier relación con los judíos, Paul. Med. VAmbr. 38; Cf. R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, esp. 81 y ss.

¹⁵⁹ Ambr. *Exhortatio uirginitate*, 1: *sepulti errant in Iudaeorum solo, inter ipsorum sepulcra. Ambierunt Iudaei cum seruulis sepulturae habere consortium quorum Dominum negauerunt.*

usureros eran comparados con los hunos que, mucho más que otros bárbaros, eran la imagen de alteridad más alejada de los romanos civilizados¹⁶⁰. Por otro lado, con la descripción de los usureros como una clase ociosa y desprovista de tierras, Ambrosio conseguía realzar la función social de los propietarios, a pesar de que éstos posiblemente fueran la máxima expresión del ocio y la apropiación de las plusvalías. Continuando con este juego de construcción de opuestos, al hacer de la limosna el contrario natural de la usura, Ambrosio seguía con su labor de extensión del patrocinio cristiano, dejando fuera sólo a aquéllos que, como los judíos, ya estaban fuera del circuito de redistribución.

Además el sermón tenía otros significados implícitos contenidos en el episodio bíblico de Tobías que entroncaban con los grandes temas del cristianismo tardoantiguo como eran la virginidad, la racionalización del mal del mundo o la idea de que los leales servidores del señor, como Tobías, eran finalmente recompensados.

Ambrosio también recomendaría a sus colegas episcopales del norte de Italia que tuvieran cuidado con los usureros identificados explícitamente con los judíos. Así se lo comentaba a Vigilio de Trento ya en 385¹⁶¹. Igualmente reveladora resulta la carta que Ambrosio envió a la iglesia de Vercelli, cuando se estaba escogiendo un nuevo obispo en la ciudad. Ambrosio se quejaba entonces de la presencia de fuerzas contrarias a su candidato Honorato que, por los detalles que daba el obispo de Milán, se ha entendido que eran monjes jovinianistas¹⁶². Aunque Ambrosio no mencionaba explícitamente tal herejía, sí comparaba a los dos monjes con los judíos, que ponían en el sacerdocio a los peores¹⁶³. Esta versatilidad en la comparación con los judíos da una idea de hasta qué punto éstos se habían convertido en una de las imágenes más recurrentes de la alteridad. Algo que también pone de manifiesto la polémica antijudía en dos de los sucesores de Ambrosio: Gaudencio y Cromacio.

El primero dedicó furiosas invectivas a los judíos normalmente relacionándolos con la usura y la riqueza ilegítima¹⁶⁴. Pero especialmente interesante resultaba su Sermón 1 “sobre el Éxodo”, que giraba en torno a la fiesta de la Pascua. Gaudencio venía a decir que aunque la Pascua era judía y la semana era pagana, los cristianos eran los que celebraban la verdadera Pascua. Además de ser una de las formas más claras del proceso de cristianización

¹⁶⁰ P. Heather, “The Barbarian in Late Antiquity: Image, Reality and Transformation” en R. Miles (ed.), *Constructing Identities*, 234-59; id. “The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe”, *The English Historical Review*, 110:435 (1995), 4-41.

¹⁶¹ Ambr. *Ep.* 62 [19].

¹⁶² Cf. *infra* p. 127 y ss.

¹⁶³ Ambr. *Ep. extra Coll.* 14 [63].53-55.

¹⁶⁴ Gaud. Brix. *Serm.* 4, 8 y 13 esp.

del tiempo que estaba teniendo lugar en este momento, las menciones de Gaudencio era una forma de inculcar en los recién convertidos cristianos lo que significaba la nueva religión, a través del ejemplo en negativo del “otro” judío. En este mismo sentido se ha interpretado recientemente el tratado de Isidoro contra los judíos, *De Fide Catholica ex Veteri et Nouo Testamento contra Iudeos*¹⁶⁵. Una lectura que viene a resolver el problema de por qué un tratado contra los judíos en contextos en los que éstos no eran numerosos (o al menos poco visibles arqueológicamente)¹⁶⁶.

También Cromacio participó de esta idea del judío avaro, esgrimido como símbolo de alteridad e imagen en negativo del cristiano y la usó, entre otros, en un discurso en que exponía ante los catecúmenos el sacramento del bautismo¹⁶⁷.

Ello tenía sentido en el contexto de una comunidad diversa como la de Aquileya¹⁶⁸, que era un importante centro comercial y un lugar de paso entre occidente y oriente. La cercanía al Ilírico, un territorio tradicionalmente arriano, y el hecho de que a pocos kilómetros de la ciudad, en Concordia, existiera un importante acuartelamiento de tropas con presencia de contingentes bárbaros, hacía que la disputa entre el niceísmo y el arrianismo arreciase en esta zona. Sin embargo, mientras que apenas quedan huellas en los escritos de Cromacio de tal disputa, las invectivas contra los judíos son enormemente abundantes. Como en el caso de Gaudencio, es posible que ambas cuestiones estuvieran relacionadas y Cromacio hubiera encontrado en la invectiva contra los judíos una forma de dar unidad a su comunidad que le permitiera soslayar el debate teológico y las menciones a la etnicidad. De hecho, una de las poquísimas alusiones a los arrianos se da en un sermón que también criticaba a los judíos y del que apenas se conoce su contexto, por lo que bien pudo declamarse en exclusiva ante los grupos de abstinentes de Aquileya, como se sabe que ocurrió con otros sermones¹⁶⁹.

Precisamente, uno de ellos fue el sermón 41, en el que Cromacio mencionaba que sólo la pobreza nacida de la voluntad era buena, mientras que la forzosa era el resultado de

¹⁶⁵ L. Cracco Ruggini, “Ebrei e orientali nell’Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.”, *SDHI* 25 (1959), 186-308; W. Drews, *The Unknown Neighbour: the Jew in the thought of Isidore of Seville* (Leiden - Boston, 2006).

¹⁶⁶ R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, 96.

¹⁶⁷ Chrom. Aquil. *Serm. 18 De Nicodemo et de Baptismo*.

¹⁶⁸ Chrom. Aquil. *Serm. 24.3* menciona explícitamente la diversidad de su iglesia.

¹⁶⁹ Chrom Aquil. *Serm. 32*. Otro de los sermones que mencionaban la cuestión arriana es el 21. No obstante, éste se centraba en Arrio y sus propuestas, que estaban tan alejadas del homoianismo occidental como el niceísmo, y que además era susceptible de ser directamente relacionado con los bárbaros en pleno conflicto de la Guerra Gótica.

la necesidad, de las costumbres depravadas y de la cólera de Dios¹⁷⁰. No sorprende que los judíos no fueran mencionados en esta ocasión, dado que la intención del obispo era legitimar la riqueza y la sacralizar el comercio.

En conclusión, la polémica antijudía fue una herramienta muy útil para la construcción de límites simbólicos e identidades sociales que reforzaran el sentimiento de unidad dentro de una comunidad cristiana que estaba fracturada por múltiples divisiones. Así, dentro de la etiqueta “judío” se concitaron no sólo características religiosas, sino también socioeconómicas y étnicas que compusieron la imagen en negativo del “cristiano”. En este sentido, resulta curioso comprobar cómo el uso del combate religioso para gestionar otros conflictos sociales es un método utilizado aún hoy para manipular determinadas contradicciones sociales¹⁷¹.

Los motivos del conflicto dialéctico con los judíos residían en dos motivos principales. Por un lado, el cristianismo tenía la necesidad de desprestigiar el credo judío con el fin de justificar su existencia y de legitimar la apropiación del pasado y de los textos hebreos. Así se negó a los judíos la lectura y la comprensión de sus propios textos, acusándolos de engaño consciente o de ignorancia y oscuridad, como mencionaba Gaudencio¹⁷².

Por otro lado, los judíos eran una minoría con escaso poder político y social que servía perfectamente como el “otro” necesario cuando se estaban intentando construir nociones de identidad que obviarán las diferencias internas del grupo. Así lo hizo Ambrosio para mediar en el conflicto social y desdibujar las fronteras de clase. Igualmente Cromacio vio en los judíos la forma de resolver conflictos religiosos y sociales de su comunidad, al soslayar las diferencias entre los arrianos y los nicenos.

Paradójicamente, los judíos fueron equiparados con los ricos usureros a pesar de que no hay ninguna prueba que apoye el tópico antijudío de la riqueza¹⁷³. Más bien al contrario, se trataba de una población urbana y sin acceso a la tierra. Además, como se ha mencionado, la querrela antijudía se daba en zonas donde la presencia de judíos tampoco era considerable

¹⁷⁰ Chrom Aquil. *Serm.* 41.1-2.

¹⁷¹ L. E. Hazelrigg, “Religious and Class Bases of Political Conflict in Italy”, *The American Journal of Sociology* 75:4 (1970), 496-511.

¹⁷² Gaud. Brix. *Serm.* 1 y 25; Cf. R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano*, 185.

¹⁷³ L. Cracco Ruggini, “Ebrei e orientali nell’Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.”, *SDHI* 25 (1959), 233; ead., “Ebrei e Romani a confronto nell’Italia tardoantica”, *Atti del Convegno Internazionale “Italia Iudaica”* (Nápoles, 1983), 38-65.

(al menos lo que se atestigua arqueológica y epigráficamente)¹⁷⁴. Los textos sobre los judíos estaban hablando de los judíos de la Biblia tanto como de los que vivían en esta época¹⁷⁵.

d) Paganismo y romanidad

El otro caso de flagrante apropiación del pasado se dio en el conflicto intelectual que tuvo lugar contra el paganismo. Con la tolerancia del cristianismo desde Constantino y sobre todo a partir de la oficialización del catolicismo como religión del Imperio con Teodosio, los cristianos se vieron en la difícil tarea de justificar la relación (y la identificación) entre su credo y un Imperio que hasta no hacía mucho había sido un perseguidor de cristianos. La apropiación por parte del cristianismo de la identidad romana se hizo a través del desplazamiento de los cultos anteriores, muchos de los cuales habían tenido una clara proyección política, como por ejemplo el culto al emperador. Aquí intervino un proceso de manipulación del tiempo de forma que frente a la antigüedad de los cultos paganos, los cristianos opusieron la eternidad del cristianismo.

Pero la suplantación de la identidad romana pagana se hizo en gran medida a golpe de conflictos que catalizaron y jalnaron el proceso. Conflictos que no necesariamente eran choques religiosos, sino que se vieron influidos por profundas causas económicas y políticas, pero que resultaron un momento clave para el despliegue de la nueva identidad que los cristianos atribuyeron al paganismo.

Uno de los casos más famosos fue el conflicto por el Altar de la Victoria. El ara había sido instaurada por Augusto tras su victoria sobre Marco Antonio, y había presidido las sesiones del Senado por más de trescientos años. El ritual exigía que se hicieran ofrendas ante el altar y juramentos con una clara simbología pagana. Por esta razón, en 357 Constancio II decidió retirar el Altar, que sin embargo fue repuesto poco después por Juliano, para volver a ser retirado por Graciano en 382. Ya entonces, Símaco había comandado una legación que solicitaba la revocación de la medida, aunque el emperador no había cedido.

De nuevo en 384 Símaco, que en este momento era *praefectus urbi*, encabezó una legación senatorial ante Valentiniano II que reclamaba la reposición del Altar. Símaco basó

¹⁷⁴ L. Cracco Ruggini, "Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.", *SDHI* 25 (1959), 186-308.

¹⁷⁵ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 229, n.4.

su petición en un elegante discurso que, al parecer, dio comienzo a un debate ideológico con Ambrosio, quien escribió una carta en respuesta en la que, con gran precisión, se daban argumentos contrarios a las tesis de Símaco. El análisis conjunto de ambos discursos aporta una interesante visión del conflicto pagano-cristiano a finales del siglo IV.

Sin embargo, lo primero que sorprende es la importancia que las cuestiones políticas adquirieron en el debate. A lo largo del discurso del senador, las alusiones veladas a la corrupción administrativa y el lenguaje de la enemistad (*invidia, improbi, aemuli, insidiae, mendacia, liuor*), iban dando un tono de amenaza que cristalizaba en interpelaciones directas a Valentiniano sobre la deuda que había contraído con la diosa de la Victoria y lo mucho que le habría de deber en el futuro¹⁷⁶. Igualmente amenazante sonaba el consejo de abandonar el ejemplo de Constancio II¹⁷⁷. La alusión carecía de toda inocencia si se tiene en cuenta el contexto político en que Símaco planteaba su reivindicación.

En agosto de 383, Graciano había sido asesinado en medio del alzamiento de Máximo. La usurpación venía a polarizar la fractura que existía entre la base de poder aristocrática. Así una parte importante de la administración, como Merobaudes o el propio Símaco más adelante, se unió al usurpador. Mientras, en Milán permanecía una corte de leales entre los que se encontraban Ambrosio y Probo, que lograba ahora su cuarta prefectura del pretorio¹⁷⁸. De hecho, Graciano se convirtió en un *tópos* dentro de la producción ambrosiana, un ejemplo del buen gobernante legítimo y católico con el que el obispo podría ejercer presión ante los futuros emperadores y usurpadores. La situación del obispo le permitiría plantear retos a Valentiniano sin comprometerse abiertamente con ninguna de las facciones y asegurar su posición cualquiera que fuera el futuro político.

Para agravar más la cuestión, la cauta indefinición de Teodosio dejaría un escenario abierto en los años siguientes en el que todo era posible. El panorama que se dibujaba era el siguiente. En el Este, Teodosio tenía un poder fuerte, pero con numerosas amenazas en las fronteras. El marco parecía el ideal para que se plantearan reivindicaciones aristocráticas, aunque la incertidumbre de quién lograría imponerse aconsejaba prudencia. En el Oeste, el

¹⁷⁶ Symmachus, *Relatio* 3.3: *Multa Victoriae debet aeternitas uestra et adhuc plura debebit*; esta última afirmación resulta especialmente significativa si se tiene en cuenta el momento político en que se da la petición, cuando el poder del joven Valentiniano debía hacer frente a la usurpación de Máximo que había sido capaz de asentarse en la Galia. Cf. J. F. Matthews, “Symmachus and his Enemies” en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque: à l’occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l’autel de la Victoire* (Paris, 1986), 163-75.

¹⁷⁷ Symm. *Rel.* 3.4: *Merito diui Constantii factum diu non stetit. Omnia uobis exempla uitanda sunt, quae mox remota didicistis*

¹⁷⁸ *PLRE* 1, 739.

poder estaba dividido entre el usurpador que controlaba la mitad occidental y gran parte del ejército, y un jovencísimo emperador gobernado por su madre Justina, recluido en Italia y con una situación de debilidad de fuerzas¹⁷⁹; pero que contaba con la certeza de ser el único portador de la legitimidad dinástica.

Así pues la situación de Valentiniano ahora se asimilaba peligrosamente al final de Constancio II quien había fallecido en medio de un alzamiento, protagonizado precisamente por un convencido pagano, Juliano, quien reinstalaría el Altar de la Victoria. Sin duda, éste debía de ser un argumento convincente para Valentiniano, y quizá por ello Ambrosio había decidido comenzar su contra-argumentación haciendo mención a la inexperiencia de Valentiniano y a la necesidad de hacer caso de sus hermanos los emperadores. El uso del plural para aludir a los emperadores se justifica porque en 383 Arcadio había sido nombrado augusto. No obstante, aunque no aludido directamente, es posible que Ambrosio estuviera llamando la atención sobre la presencia amenazante del otro poder en la zona, Máximo, dando así a entender que ni siquiera un usurpador sucumbiría a la propuesta de Símaco. Ambrosio invitaba a observar los buenos ejemplos del pasado imperial abriendo una brecha entre los emperadores cristianos y los paganos, a quienes describió como crueles perseguidores.

Mientras la legitimidad política de la medida era enfatizada por Símaco aludiendo a la unanimidad del senado respecto a la petición, el obispo señalaba que en realidad los senadores paganos eran una minoría en la institución¹⁸⁰. No obstante, consciente de que posiblemente ello era una falacia, Ambrosio confería una especial importancia al pueblo, que sin embargo no aparecía en el discurso de Símaco¹⁸¹.

De igual manera, el senador aludía al bien común del Imperio. Su argumento incidía que el culto a la Victoria no era una cuestión privada, sino de probada eficacia en la esfera cívica, como demostraban los años de prosperidad del Imperio. Por si fuera poco, Símaco aportaba un argumento jurídico: sin los juramentos ante el Altar de la Victoria se cernía el

¹⁷⁹ J.-R. Palanque, "Famines à Rome à la fin du IV^e siècle", *REA* 33 (1931), 349-51. En este momento se producen desabastecimientos en Roma (Símaco era el *praefectus urbi*) que producen inestabilidad social. Cf. Ambr. *De Off.* 3.45.52, en el que habla de la expulsión de los *peregrini* de la ciudad, una ocasión para atacar la gestión de Símaco.

¹⁸⁰ Symm. *Rel.* 3.2: *Nulla est hic dissensio uoluntatum, quia iam credere homines desierunt aulicorum se studio praestare, si discrepent.*

¹⁸¹ Ambr. *Ep.* 73 [18].31: *Huius aram strui in urbis Romae curia petunt, hoc est, quo plures conueniunt christiani.*

peligro del perjurio¹⁸². Ambrosio contrarrestaba el compromiso imperial de Símaco aludiendo a la caridad universal de la Iglesia, comprometida con la salvación de todos y no sólo de unos pocos¹⁸³. En la visión de Ambrosio ello justificaba el fin de la tradición, que era uno de los argumentos más usados por Símaco. Para Ambrosio la tradición se debía medir en la moralidad y no en los años de la misma. Así aunque con frecuencia el obispo basaba sus explicaciones en la costumbre, esta carta se convertía en un canto al progreso, oponiendo al devenir cíclico del tiempo pagano, la tradición de tiempo lineal judeocristiana¹⁸⁴. Pero sobre todo, Ambrosio dejaba claras las diferencias que había entre el paganismo elitista y el amor al pueblo del cristianismo.

Igualmente, Ambrosio se las ingenió para invertir el argumento de la romanidad del culto pagano, para lo que presentó el eclecticismo religioso romano como la prueba de la falibilidad de su panteón. En parte, a su argumento no le faltaba fuerza. De hecho, ya en el siglo III Heliogábalo había añadido al Altar de la Victoria la representación de su dios solar, en un intento por conciliar a los dioses tradicionales con los orientales¹⁸⁵. Pero además, Ambrosio aportaba ejemplos en los que los dioses no habían sido tan efectivos¹⁸⁶.

No obstante, es posible que una de las cuestiones que más han trascendido del debate sea la tolerancia religiosa. De hecho, el episodio se ha visto en ocasiones como el paradigma de la lucha entre la tolerancia pagana y la intransigencia cristiana. En este sentido, Símaco apelaba a la razón afirmando que no se podía llegar a Dios sólo por una vía. Mientras que Ambrosio mencionaba que la razón no era necesaria para quienes tenían la Verdad y apelaba a no tener ninguna tolerancia con los que poco tiempo antes habían perseguido y asesinado atrocemente a los cristianos¹⁸⁷. Sin embargo, Ambrosio sí apelaba a la razón para deshacer

¹⁸² Symm. *Rel.* 3.5: *Ubi in leges uestras et uerba iurabimus? Qua religione mens falsa terrebitur, ne in testimoniis mentiatur?*

¹⁸³ Ambr. *Ep.* 73 [18].14: *quo solo pro omnibus uotum commune suscipitur, officium commune defertur: nulla legata uel grauium uiduarum, nulla donatio; ibid.* 15, 18.

¹⁸⁴ Ambr. *Ep.* 73[18].7; 23-28

¹⁸⁵ S. Mazzarino, *Storia Sociale*, 33 y ss.

¹⁸⁶ Ambr. *Ep.* 73 [18].4: *Haec sacra, inquit, Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas repulerunt. Itaque dum sacrorum potentia praedicatur infirmitas proditur. Ergo Hannibal diu sacris insultauit Romanis et diis contra se dimicantibus usque ad muros urbis uincendo peruenit. Cur se obsideri passi sunt, pro quibus deorum suorum arma pugnabant?*

¹⁸⁷ Ambr. *Ep.* 73 [18].11: *Nos sanguine gloriamur, illos dispendium mouet. Haec uictoriae loco dicimus, Illia iniuriam putant. Nunquam nobis amplius contulerunt Quam cum uerberari Christianos atque procribi ac necari iuberent. Praemium fecit religio quod perfidia putabat esse supplicium. [...] Per iniurias per inopiam per supplicium nos creuimus.*

los estilosos argumentos de Símaco y desmentir que el abandono de los dioses paganos llevaría a la hambruna¹⁸⁸.

Además de debatir sobre los etéreos caminos que conducían a Dios, el discurso de Símaco también aludía a la materialidad de otra de las reivindicaciones, los subsidios al culto y sus ministros, en tanto que acabar con la financiación de estos cultos era romper el lazo entre el estado y los dioses¹⁸⁹. Nuevamente Ambrosio era capaz de enmascarar la situación de privilegio del clero cristiano aludiendo a la renuncia a los bienes de los sacerdotes. Así, lo que en principio era una condición deseable, era transformado en una obligación, mencionando que el clero cristiano tenía prohibida la sucesión de bienes¹⁹⁰.

Por otra parte, el hecho de que los senadores paganos decidieran que el contexto de usurpación y debilidad de Valentiniano II era el momento de reivindicar la recolocación del Altar indica que en ello no sólo había motivos religiosos, sino también políticos¹⁹¹. La aristocracia pagana estaba pidiendo a Valentiniano que definiera su base de poder aristocrático, aprovechando que la militancia nicena de Magno Máximo y de Teodosio, que además compartían su origen hispano, podía marginar a Valentiniano. Sin embargo, para Valentiniano ello habría supuesto mostrar una incauta hostilidad hacia los otros dos emperadores, precisamente lo último que necesitaba en un momento de inestabilidad como éste.

Por su parte, Ambrosio debió entender la cuestión como una oportunidad política para mostrar su lealtad nicena a Teodosio y Máximo, ante la eventualidad de que ambos se hicieran con el poder desplazando a Valentiniano. El obispo reaccionó con energía e incluso llegó a amenazar con la excomunión al joven emperador. Sin embargo, ello debía ser entendido como el vehemente consejo de un leal servidor que sabía que decisiones como la retirada del Altar podían justificar la agresión de Máximo, como de hecho ocurriría en 388. Por lo tanto, la posición de Ambrosio tampoco era una oposición frontal a Valentiniano, más aún teniendo en cuenta que había sido otro arriano, Constancio II quien había retirado el Altar por primera vez.

¹⁸⁸ Ambr. *Ep.* 73 [18].2: *Aurea enim, sicut Scriptura Diuina docet, est lingua sapientium litteratorum, quae feleratis dotata sermonibus et quídam splendentis eloquii uelut coloris pretiosi corusco resultans capit animorum oculos specie formosaisuque perstringit.* Algo que también afirmaba Paulino en su versión del asunto *VAmbr.* 26: *Qua relatione adcepta praeclarissimum libellum conscripsit, ut contra nihil umquam adueret Symmachus uir eloquentissimus respondere.*

¹⁸⁹ Ambr. *Ep.* 73 [18].14; D. Vera, *Commento storico*, 13 y ss,

¹⁹⁰ M. Sargenti y R. B. Bruno Siola, *Normativa imperiale e diritto romano*, 31 y ss.

¹⁹¹ D. Vera, *Commento storico alle 'Relationes' di Quinto Aurelio Simmaco* (Pisa, 1981), 13-14.

Si atendemos a la versión oficial que dan Ambrosio y Paulino, finalmente el obispo habría conseguido que el emperador no sucumbiera a las peticiones de los senadores romanos. Orgulloso de su triunfo, Ambrosio quiso dejar constancia del episodio incluyendo la petición del Senado (*Relatio* 3 de Símaco) en su epistolario¹⁹². Pero tampoco cabe amplificar la victoria de Ambrosio. La petición de los senadores paganos pudo ser un mero movimiento táctico, aprovechando la debilidad de Valentiniano. La decisión del emperador era la más apropiada en el complicado momento político que se planteaba con la presencia de un *collega* imperial y un usurpador que compartían credo niceno y origen hispano. Así se entiende el papel tomado por Ambrosio que debió de entender que el conflicto lo acercaba al poder cualquiera que fuera el resultado de la usurpación. Y así se entiende que a pesar de la tensión que se transmite (sin duda amplificada) en las fuentes sobre el Altar de la Victoria, a finales de este año Ambrosio realizara su segunda embajada ante Máximo para negociar la situación de Valentiniano¹⁹³.

Más allá del contexto político específico de la disputa, Símaco y sobre todo Ambrosio fueron capaces de transformarlo en un icono de la lucha entre el paganismo y cristianismo. Ambrosio aprovecharía la ocasión para el despliegue de la identidad cristiana y su opuesta pagana, justo en el momento en que algunos podían cuestionar sus actuaciones al servicio de un emperador arriano, como las dos embajadas (una antes y otra justo después del conflicto por el Altar) ante Máximo.

El hecho de que las transacciones políticas se expresaran en un lenguaje de confrontación e identidad religiosas constituyó una de las grandes novedades de la Antigüedad Tardía. Las afinidades religiosas, aún cuando éstas serían flexibles en la arena política, aportarían una cierta coherencia ideológica a la lucha por el poder, al menos de cara a la galería. De tal forma que la identidad religiosa habría sido una forma de expresión y sobre todo de explicación del conflicto aristocrático, haciéndolo comprensible y permeable para el resto de la ciudadanía.

La versión de lucha ideológica, oscureciendo los motivos políticos que subyacieron al combate por el Altar de la Victoria, fue la que pervivió en las fuentes posteriores. Ambrosio, que era uno de los principales interesados, se encargó de que así fuera y lo volvió a recordar en 392 en una carta que envió al usurpador Eugenio, curiosamente otro caso en

¹⁹² N. B. McLynn, *Ambrose*, 152.

¹⁹³ Sobre los problemas de cronología de esta embajada *Cf. infra* p. 122 y ss.

que una disputa política sería transformada por las fuentes cristianas en “el último renacer del paganismo”, recuperando una expresión de Herbert Bloch¹⁹⁴.

Pero todavía en 402 Prudencio volvería a recordar el episodio en su *Contra Symmachum*. Escrito después de la muerte del senador, la intención del tratado de Prudencio sigue siendo una incógnita. Así, se ha aludido a la posibilidad de que el debate continuara abierto en 402. En este sentido, se sabe que Símaco había viajado a Milán poco antes aunque no se sabe si el senador habría aprovechado para plantear la vieja reivindicación del Altar. Otros opinan que es posible que Prudencio hubiera escrito esta parte del tratado en 384. No obstante, la idea generalmente asumida en la actualidad es que Prudencio trataba de acallar las críticas que los paganos esgrimirían contra los cristianos aprovechando el ataque de Alarico a Italia en 402¹⁹⁵. De hecho, a lo largo del tratado es clara la intención de Prudencio de contradecir la idea de que el abandono de los antiguos cultos había llevado a la indefensión del Imperio¹⁹⁶. De ser esta teoría cierta, ello confirmaría la importancia simbólica que se había dado al episodio apenas seis años después de muerto Ambrosio.

No obstante, el episodio del Altar no tendría la misma repercusión en todas las fuentes. Así la cuestión pasó inadvertida para los historiadores eclesiásticos, hecho que ha llevado a McLynn y a Liebeschuetz a minimizar el alcance del conflicto e incluso a poner en duda que existiera un debate como tal entre Símaco y el obispo¹⁹⁷.

Pero independientemente de la importancia que tuviera el debate en sí, lo fundamental fue la capacidad de Símaco y Ambrosio de minimizar las implicaciones políticas a favor de las motivaciones puramente religiosas e ideológicas. Algo que ha perdurado en la historiografía actual como demuestra Sordi, quien entiende la cuestión como una parte del programa de Ambrosio que concebía una Roma cristiana sin fisuras¹⁹⁸.

Una interpretación que encaja con otras defensas del cristianismo que Ambrosio protagonizaría en el futuro y de las que el obispo dejó constancia en su epistolario. Una de las más simbólicas sería su enfrentamiento con el usurpador Eugenio. Aunque el proceso es

¹⁹⁴ H. Bloch, “A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.”, *HTHR* 38:4 (1945), 199-244. Cf. *infra* esp. p. 369 y ss.

¹⁹⁵ T. D. Barnes, “The Historical Setting of Prudentius' *Contra Symmachum*”, *AJPh* 97:4 (1976), 373-86; S. Döpp, “Prudentius' "*Contra Symmachum*" eine Einheit?”, *VCh* 40:1 (1986), 66-82; S. Döpp, “Prudentius' Gedicht gegen Symmachus - Anlaß und Struktur”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980), 65-81.

¹⁹⁶ Cf. esp. Prudentius, *Contra Symmachum* 2.395 y ss.

¹⁹⁷ N. B. McLynn, *Ambrose*, 152.

¹⁹⁸ M. Sordi, “L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 203-30.

abordado in extenso más adelante¹⁹⁹, aquí se tratará de analizar la labor de reformulación de la identidad y etiquetado que se llevó a cabo en las fuentes que abordaron el episodio.

Uno de los principales documentos es la carta que Ambrosio envió a Eugenio en el mismo momento de la usurpación, aunque sin duda fue más influyente la versión que aportó en su *De Obitu Theodosii*, la oración fúnebre por el emperador Teodosio, muerto apenas medio año después de derrotar a Eugenio. La visión de Ambrosio de lucha entre un emperador cristiano y un usurpador pagano sería apoyada por el resto de fuentes que abordaron la cuestión, que como Ambrosio, estaban suficientemente comprometidas como para pensar que nada de lo que decían era casual.

Por un lado, todos los que refirieron el episodio eran nicenos a excepción de Zósimo y Filostorgio, sin considerar los guiños al novacianismo de Sócrates. Por otro lado, todas las fuentes son posteriores al episodio (algunas en más de un siglo, como Zósimo) y salvo Rufino y Orosio todas procedían de Oriente²⁰⁰. Además, como ha analizado recientemente la profesora Salzman, todas las fuentes derivan directa o indirectamente de las menciones de Ambrosio, a la que se fueron añadiendo detalles como la participación de Flaviano, que aparece por primera vez en Rufino, de quien lo tomaría Paulino²⁰¹.

Con los datos que estas fuentes aportan se puede reconstruir una sucesión de acontecimientos que se desencadenan a raíz de la muerte de Valentiniano. Un evento oscuro que la mayoría de fuentes cristianas no dudaron en atribuir al pagano Arbogastes quien, como por su origen bárbaro no podía tomar el mando, acabó colocando a Eugenio como augusto nominal. Al parecer una gran parte de los senadores paganos, incómodos por la política antipagana de los últimos años²⁰², se habrían alineado con Eugenio. Al frente de éstos estaba el propio Flaviano que imprimió al régimen un carácter tradicionalista que, nos cuentan, llevó a revivir los cultos de los antiguos dioses y las prácticas de adivinación a las que éste era aficionado. Así, el hagiógrafo de Ambrosio, Paulino mencionaba que poco antes de dejar Milán para luchar contra los ejércitos de Teodosio, Arbogastes y Nicómaco

¹⁹⁹ Cf. *infra*. p. 369 y ss.

²⁰⁰ Rufino (*HE* 9.31-34) termina su obra alrededor de 402-403 después de haber vivido el asedio de Milán por los godos; Orosio (*H* 7.35) escribe en torno a 418; Sócrates (*HE* 5.25-26) finalizaría en torno a 439; Sozomeno (*HE* 7.22-25) alrededor 440 o 443; Filostorgio (*HE* 9.1-2) entre 425 y 433; y Zósimo (*HN* 4.53-59) sobre 503. Sobre el particular, Cf. J. Szidat, "Die Usurpation des Eugenius" *Historia* 28 4, 1979, esp. 487-489.

²⁰¹ M. R. Salzman, "Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius: Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives", *J ECS* 18:2 (2010), 191-223.

²⁰² En especial hostigados por las últimas medidas de Teodosio *CTh*.16.10.10-11 (en febrero y junio de 391 respectivamente)

Flaviano habían afirmado que, de vencer en la batalla, convertirían la Iglesia de Milán en establos y a su clero en milicianos²⁰³. Nicómaco uniría su destino al del propio levantamiento hasta el punto de suicidarse tras el fracaso del mismo. Según estas mismas fuentes la aristocracia cristiana capitaneada por los obispos, especialmente por el de Milán, se habría mostrado fiel al gobernante legítimo.

Los autores antiguos, de este modo, convirtieron a Ambrosio y a Flaviano respectivamente, en protagonista y antagonista de una narración en tiempo lineal que abocaba teleológicamente a la derrota del paganismo, consumada con la intervención de Teodosio y la reinstauración de las leyes antipaganas. Siguiendo esta lectura no extraña que la lucha entre Eugenio y Teodosio haya sido interpretada como la primera *Religionskrieg*²⁰⁴ – contaminada muchas veces por la visión de las guerras de religión europeas de la Edad Moderna – o *the last pagan revival*²⁰⁵, el último intento de los paganos por recuperar los privilegios y el status de religión pública.

Más recientemente, como se verá más adelante, se ha puesto de manifiesto cómo el posicionamiento de la aristocracia, más que de una cuestión religiosa, dependió de un frío cálculo político²⁰⁶. De hecho el régimen de Eugenio y Arbogastes nunca se manifestó explícitamente pagano. Incluso es muy probable que el propio Eugenio fuera un cristiano – aunque “insincero”²⁰⁷ – que, ante la ofensiva ortodoxa de Teodosio, se viera forzado a recabar apoyos entre todos los no nicenos²⁰⁸. Una vez derrotada la usurpación no fue difícil

²⁰³ Paul. Med. *VAmbr.* 31.

²⁰⁴ Cf. J. Szidat, “Die Usurpation des Eugenius”, 487, n. 4.

²⁰⁵ H. Bloch, “A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.”, *HThR* 38.4, 1945, 199-244; id. “El renacimiento del paganismo en Occidente a finales del siglo IV” en A. Momigliano et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, (Madrid, 1989), 207-32.

²⁰⁶ Cf. J. Szidat, *ibid.*; J. J. O’Donnell, “The career of Virius Nicomachus Flavianus”, *Phoenix* 32, 1978, 129-143; N. B. McLynn, *Ambrose*, esp. 341 y ss.; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 216 y ss.

²⁰⁷ Eso afirma al menos Sozomeno (*HE* 7.22), aunque Filostorgio (*HE* 9.2) recoge que era pagano. El hecho de que Ambrosio (*Ep. extra Coll.* 2), la fuente más cercana a los hechos, y Orosio (*H* 7.35.11) sólo mencionen que Arbogastes es pagano y omitan el credo de Eugenio – cosa que también hacen las otras fuentes cristianas, Rufino (*HE* 9.31-34) y Sócrates (*HE* 5.25) – puede indicar que efectivamente fuera cristiano, un dato que no interesa dar a conocer a quienes intentan presentar esta batalla como la guerra religiosa que conduce a la derrota final del paganismo. Zósimo (*NH* 4.53-55), que era pagano, realiza por su parte una descripción muy halagüeña de Eugenio y Arbogastes sin mencionar el credo de ninguno de ellos. Aunque no se ocupa de este problema en concreto, sobre la peculiaridad de Filostorgio como fuente, *uid.* G. Marasco, *Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo*, (Roma 2005).

²⁰⁸ Sobre el *topos* de la religiosidad e irreligiosidad para definir al emperador legítimo y al *tyrannos* respectivamente, *Vid.* M. V. Escribano Paño, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo,

para los nicenos reformular la lucha entre ambos como una batalla entre el paganismo y el cristianismo. Pero el valor de esta visión radicaba en la labor que había llevado a cabo Ambrosio fundamentalmente a través del *De Obitu Theodosii*. La comparación entre la versión que aportaba en esta fuente y las menciones en la carta que envió a Eugenio, dan una idea de la labor de reconstrucción ideológica a la que Ambrosio había sometido al episodio a través del etiquetado y de la construcción de identidades.

No se sabe en qué medida la carta que se conserva fue reeditada para su publicación o incluso si tal carta se llegó a enviar a Eugenio, pero en cualquier caso ésta presentaba un comedimiento que no se observa en el *De Obitu* y las menciones al paganismo son siempre oblicuas y confusas. Así, la carta comenzaba precisamente recordando el Altar de la Victoria, para continuar mencionándole a Eugenio que aunque tenía buenos administradores, éstos eran paganos. También mencionaba el obispo que quizá nadie pudiera decir que Eugenio había donado a los templos paganos, sino que pagando los servicios de estos hombres había donado a quien lo merecía²⁰⁹. La frase es oscura y da la impresión de que la única razón de su inclusión era que explicitaba la existencia de funcionarios paganos y lo relacionaba directamente con la polémica cuestión de las donaciones a templos. Sólo mediante esta asociación, algo tan cotidiano como el hecho de que parte de los puestos imperiales fueran ocupados por paganos podía convertirse en un escándalo.

En cuanto a la veracidad de la mención a las donaciones al culto pagano, resulta significativo que el propio Ambrosio no manifestaba la cuestión abiertamente, algo que habría apoyado su argumento de que huía por miedo a Dios. Todas sus comentarios eran oblicuas insinuaciones como la del pago a los funcionarios o la apropiada referencia a la resistencia al sacrificio a Hércules contenida en el libro segundo de los Macabeos²¹⁰.

Por el contrario, en su *De Obitu Theodosii*, Ambrosio no tenía ningún problema en mencionar abiertamente el paganismo de los usurpadores²¹¹, contrapuesto a la fe cristiana que había conseguido que Teodosio venciera²¹². Para ello Ambrosio narraría la batalla en clave religiosa. Así, a punto de ser derrotado, Teodosio se habría bajado del caballo y habría

cristianismo y legitimación política” en A. González Blanco y J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo* (Murcia, 1990), 255.

²⁰⁹ Ambr. *Ep. extra Coll.* 10 [57].6: *et fortasse dicatur, Imperator auguste, qui ipse non templis reddideris, sed bene meritis de te donaueris.*

²¹⁰ Ambr. *Ep. extra Coll.* 10 [57].9.

²¹¹ Ambr. *De Obitu Theodosii* 4: *...supplantauit perfidiam tyrannorum, qui abscondit simulacra gentium ; omnes enim cultus idolorum fides eius abscondit, omnes eorum ceremonias oblitterauit: qui etiam iis qui in se peccauerant...*

²¹² Ambr. *De Ob. Theod.* 8: *Recognoscitis nempae quos uobis Theodosii fides triumphos acquisiuerit.*

gritado “¿dónde está el Dios de Teodosio?”, lo que había cambiado el resultado de la batalla. El resto de fuentes que abordaron la cuestión desarrollarían esta idea de la intervención divina en la contienda²¹³.

La explicación en clave religiosa del conflicto se había conseguido, por tanto, gracias al proceso de etiquetado que había llevado a cabo Ambrosio, diferenciando dos bandos claros entre los paganos y los cristianos. Ello le había permitido en primer lugar justificar su huída de Milán ante la llegada de Eugenio sin dar la impresión de que se comprometía políticamente con el bando de Teodosio. Cuando la usurpación acabó, Ambrosio pudo justificar la victoria de Teodosio como una cuestión de fe, de tal manera que era el cristianismo el que proporcionaba la legitimidad al emperador romano, desplazando así al paganismo de la romanidad²¹⁴. Así, en la carta que había enviado a Teodosio justo después de su victoria sobre Eugenio, Ambrosio no había desaprovechado para mencionar la cuestión del sacrilegio de Eugenio y del barbarismo de Arbogastes²¹⁵.

No obstante, Ambrosio no había sido tan osado como para relacionar explícita y directamente paganismo y barbarie, algo que Vigilio no tendría problemas de hacer en 397, cuando calificó de *barbara natio* a los nativos paganos de la Val di Non, un valle a escasos cuarenta kilómetros al norte de Trento, en pleno corazón de la *Italia Annonaria*. Así, menos de quince años después del conflicto por el Altar de la Victoria, serían los cristianos los que darían la vuelta a la argumentación de Símaco para asimilar los conceptos de romanidad y cristianismo.

Los hechos fueron los siguientes. El 28 de mayo de 397, tres evangelistas enviados por Vigilio de Trento para catequizar las tierras de la Val di Non fueron linchados hasta la muerte y quemados por los habitantes de este valle situado a unos 40 kilómetros al norte de

²¹³ Ambr. *De Ob. Theod.* 7; Ruf. *HE* 11.33 dice que, cuando la batalla parecía perdida, Teodosio se postró ante Dios que finalmente le concede la victoria; Soc. *HE* 5.25 y Oros. *H* 7.35 mencionan que un viento milagroso decidió la batalla; Soz. *HE* 7.24 recoge ambas tradiciones, la del viento y el rezo; por su parte Zos. *HN* 4.58 omite las referencias a los rezos pero alude a un eclipse de sol que siembra el desconcierto entre los combatientes. Sobre el problema de las fuentes que abordan procesos de usurpación Cf. A. E. Wardmann, “Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D.”, *Historia* 33.2, (1984), 220-237; M. V. Escribano Paño, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política” en A. González Blanco y J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, (Murcia, 1990), 247-272.

²¹⁴ G. Zecchini, “S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta”, *RSCI* 38:2 (1984), 391-404.

²¹⁵ Ambr. *Ep. ex. Coll.* 2 [61]: *aut uirtutis et meritorum tuorum immemor abfui, ut non coeleste auxilium pietati tuae adfore, quo Romanum imperium a barbari latronis immanitate et ab usurpatoris indigni solio uindicares.*

dicha ciudad. Los sucesos de la Val di Non son referidos en dos epístolas que Vigilio destinó a sus colegas, Simpliciano de Milán y Juan Crisóstomo, poco después del incidente y que son curiosamente los únicos escritos del obispo que se conservan²¹⁶. Los tres interfectos, Sisinio, Martirio y Alejandro, habían desempeñado aquí los cargos de diácono, lector y *ostiarius* respectivamente, llegando a construir una iglesia con sus propios medios en una zona indeterminada del valle (Vigilio se refiere siempre con el impreciso término de *Anaunia* o *Anania*)²¹⁷.

Fue la construcción de la iglesia la que suscitó según Vigilio las envidias de estos paganos, empeñados en llevar sus sacrificios a todos los lugares del campo. Pero la oposición de los recién llegados a las procesiones lustrales sería lo que desencadenara el incidente. Una turba de paganos (significativamente comparados en el relato con los lobos) cargados con antorchas y armas atacó a los misioneros en plena noche y acabó con su vida de manera cruenta. Finalmente, después de destruir la iglesia de los evangelistas, la muchedumbre hizo una pira con la estructura y el techo de la misma y quemó los restos de los tres.

En su relato de los hechos Vigilio se ha detenido precisamente en la descripción de este lugar, definido como un remoto e impenetrable valle en el que la palabra de Dios nunca antes se había oído, caracterizado por la aspereza natural y la desconfianza de sus habitantes²¹⁸. También éstos son aludidos frecuentemente con adjetivos nada halagüeños como *truculenta gentilitas* o *bruti animales*²¹⁹. Todo ello hace pensar en la Val di Non como un lugar aislado, refractario al cristianismo e incluso a la civilización romana; algo enfatizado por la expresión *barbara natio* con la que Vigilio se refiere a sus indómitos moradores, que no obstante llevaban más de tres siglos ostentando la ciudadanía romana²²⁰.

Ésta y otras contradicciones son el fruto de la reelaboración de las dos fuentes que abordan el caso *in extenso*, Vigilio de Trento y Máximo de Turín, ambas profundamente implicadas en el episodio. Vigilio, que es la principal fuente, había sido el responsable de la misión y es por tanto muy previsible que su relato trate de justificar la urgencia y de lavar su

²¹⁶ Vigilius, *Epp.* 1 y 2.

²¹⁷ Vigil. *Ep.* 2.3: *ecclesiam propriis sumptibus eleuauit.*

²¹⁸ Vigil. *Ep.* 1.2: *locus uiginti quinque stadiis a ciuitate diuisus, tam perfidia quam natura angustis faucibus interclusus [...] castellis undique positus in coronam, uicinis sibi perfidia conspirantibus, spectaculi genus exhibet scena naturae.*

²¹⁹ Vigil. *Ep.* 2.2; 8.

²²⁰ Vigil. *Ep.* 1.1; aunque esta zona había recibido la ciudadanía romana en el año 52 d.C., en tiempos de Claudio.

responsabilidad en el fatal desenlace de la misma. En su visión, la pacífica actitud de los enviados sólo había sido rota por la envidia, el fanatismo y la diabólica maldad de los anaunienses, que habían llevado a una persecución anticristiana²²¹.

Por otro lado, las alusiones de Máximo de Trento siguen bastante fielmente el relato de Vigilio pero dando más relevancia a la oposición activa de los misioneros que se obstinaron en evitar el sacrilegio de la celebración pagana. Según esto podría parecer evidente que la misión no había sido la inocente catequesis de la que hablaba Vigilio sino un proceso de imposición de la fe para erradicar cualquier rasgo de paganismo²²². No obstante, el relato de Máximo estaba igualmente modelado y condicionado por su audiencia y sus objetivos inmediatos. Como en otros de sus sermones del mismo periodo Máximo se estaba dirigiendo a una audiencia de ricos propietarios fundiarios a los que animaba a intervenir activamente para acabar con el paganismo en sus tierras. Los mártires eran por tanto un buen ejemplo del tipo de compromiso que el obispo esperaba de una grey a la que encomendaba la evangelización del campo.

Evidentemente los dos obispos tenían motivos de sobra que justificaban su relato de un proceso de cristianización que difícilmente pudo ser tan rápido y radical como ambos afirmaban y que venía a subrayar el salvajismo de la violencia desplegada. Parece imposible que la Val di Non fuera el lugar indómito, aislado y salvaje que comentan los obispos. Por un lado la comarca está relativamente comunicada con Trento por los valles del Adige y del Noce. Además hacía tiempo que esta zona de Italia se comportaba como frontera, albergando continuos contingentes de tropas que surcaban sus caminos y que portaban entre otras cosas ideas y credos (son muestra los numerosos oratorios a Mitra que se encuentran en la región) entre las cuales se debía encontrar también el cristianismo²²³. De hecho la clara

²²¹ Vigil. *Ep.* 2.3: *longi temporis quieta conversatione compositi*. Mientras que en su *Ep.* 1.1 menciona: *Post multos namque patientiae gradus et sedulas pugnas...*

²²² C. E. Chaffin, "The Martyrs of the Val di Non: An Examination of Contemporary Reactions", *Studia Patristica* 10:1 (1970), 263-69, confiere más veracidad al relato de Máximo y valora la misión como de imposición más que instrucción.

²²³ R. Lizzi Testa, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: (l'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)* (Como, 1989), 50-52, 70-80; ead., "Christianization and Conversion in Northern Italy", 47-97; G. Cantino Wataghin, "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie du Nord aux IVE-VIIIe siècles", en G. P. Brogiolo, N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their Territories between Late Antiquity and the early Middle Ages* (Leiden, 2000), 209-34. Sobre las fortificaciones en esta zona Y.-M. Duval, "Aquilée sur la route des invasions (350-452)" *Antichità Altoadriatiche* 9 (1976), 237-98; N. Christie, "The Alps as a frontier, A.D. 168-774" *JRA* 4 (1991), 410-30.

jerarquía que tenían los misioneros parece mostrar que venían a organizar una comunidad cristiana ya existente²²⁴.

La descripción de Vigilio entraba dentro de una construcción retórica a través de la cual el obispo trataba de justificar su propia decisión de enviar la misión y el fracaso de la misma. Siendo los anaunienses unos *rustici* alejados de la palabra divina y condenados a una muerte en pecado como un recién nacido sin la leche materna²²⁵, tomaba más sentido enviar una misión que no sólo pretendía expandir la religión verdadera sino por encima de todo humanizar estas zonas que hasta entonces habían estado privadas de las ventajas de la civilización.

No por casualidad éste era un momento de inflexión ideológica en el que la labor humanizadora y proselitista de la Iglesia se asimilaba totalmente al destino providencial de Roma. Esta oposición entre la civilización romana y el salvajismo bárbaro había sido el armazón de todo un sistema de pensamiento que aceptaba la posibilidad de romanización de los bárbaros y que desde época republicana venía justificando la expansión de Roma.

No obstante, en el pasado la incultura y rudeza habían sido armas de ataque común contra los cristianos, que habían sido a su vez asimilados a los bárbaros²²⁶. Sólo diez años antes el entonces senador pagano Quinto Aurelio Símaco en su defensa del Altar que presidía el senado de Roma mencionaba “¿quién es tan allegado a los bárbaros que no reclame el ara de la Victoria?”²²⁷. Alusión que debió de resultar especialmente irritante para alguien como Ambrosio de Milán cuya concepción de Roma como una Iglesia potencialmente universal y abierta a todos le llevaba a profesar un cierto anti-barbarismo. Además ello lo ponía en la difícil tesitura de tener que demostrar la romanidad de los que seguían la fe de Cristo y la lealtad al que Ambrosio llamó *imperator christianissimus*²²⁸.

Sin embargo, como se ha visto, la construcción de estas identidades era extremadamente plástica, en parte porque se apoyaba en una retórica flexible y en conceptos como romanidad o barbarie que estaban vacíos de etnicidad²²⁹. El propio Símaco a través de

²²⁴ M. Humphries, *Communities of the Blessed*, 28 y ss; M. R. Salzman, “Rethinking Pagan and Christian Violence”, en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 265-87.

²²⁵ Vigil. *Ep.* 1.2: *subdutus maternis uberibus lacte turgentibus, peregre enutritus...*

²²⁶ L. Cracco-Ruggini, “El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C.”, en R. Teja Casuso y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 39-49.

²²⁷ Symm. *Rel.* 3.

²²⁸ Ambr. *Ep.* 72 [17]. Cf. M. Sordi, “L’atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo”, en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 203-30 (esp. 218-20).

²²⁹ P. Heather, “The barbarian in late antiquity: image, reality and transformation”, en R. Miles (ed.), *Constructing Identities*, 234-59.

su relación con Ausonio había puesto de manifiesto lo maleables que eran los conceptos de identidad romana y alteridad bárbara. Así mientras que en su carta 9.88 mencionaba lo buenos romanos que eran los habitantes del extremo norte del imperio, en su *Oratio* 1 se lamentaba de que la corte de Roma se situara ahora en el norte bárbaro, justamente el tipo de comentario que, en su momento, había llevado a Ausonio a describir Tréveris como una segunda Roma²³⁰.

La asimilación entre pagano y bárbaro que en los albores del V hacían Vigilio y Máximo, evidenciaba no sólo el cambio ideológico que se estaba produciendo. El cristianismo había asimilado las ideas de *aeternitas* y *uniuersalitas* de la ideología imperial romana y las había proyectado no sólo en esta vida sino también en la otra. No en vano, ya Ambrosio había mencionado que el Imperio Romano dominaba todo el mundo con la verdadera fe, algo difícil de conciliar con la realidad de un cristianismo todavía debía compartir espacio con un poderoso paganismo²³¹. Esta construcción ideológica servía precisamente para soslayar el hecho de que fuera del Imperio, e incluso dentro de él, existían otras religiones y formas de vida²³².

Así pues, el conflicto no sólo era ideológico sino también político. La adopción del cristianismo como religión del Imperio conllevaba a una identificación más clara entre cristianismo y Roma. Una asimilación que era además retroactiva, cristianizando también el pasado pagano del Imperio. En el norte de Italia, esta identificación se afianzó aún más por la mayor interacción a finales del IV entre los emperadores y los obispos de la región y por la entrada de esta zona en una dinámica política y religiosa de escala imperial que afectaba incluso a los asuntos más locales²³³. Esta identificación, que al menos de momento parecía haber resuelto la antinomia estructural del cristianismo entre ciudadanía terrena y celeste, hacía que también se asimilaran los elementos que quedaban fuera de ambos, es decir paganos y bárbaros²³⁴.

Además, el cambio de status del cristianismo permitió que se comenzara a usar la imposición como instrumento para expandir la fe. Es ahora cuando se empezaron a condenar

²³⁰ Symm. *Ep.* 9.88; Symm. *Oratio* 1; Ausonius, *Mosella*, esp. 375 y ss.

²³¹ Ambr. *De Ob. Theod.* 48.

²³² R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, esp. 19-85; M. J. Hidalgo de la Vega, “Algunas reflexiones sobre los límites del oikoumene en el Imperio Romano”, *Gerión*, 23:1, (2005), 271-85.

²³³ M. Humphries, *Communities of the Blessed*, 133 y ss.

²³⁴ M. Forlin Patrucco, “Pagani e cristiani”, en VV. AA., *Storia di Roma. III. vol. 2*, (Turín, 1993), 755. Una asimilación que habría que volver a cambiar cuando los *regna* bárbaros suplantaran al Imperio como forma de gobierno. Cf. S. Castellanos, “Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano: La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental”, *SHHA* 24 (2006), 237-56.

prácticas paganas que hasta entonces habían resultado perfectamente compatibles con la creencia cristiana, como por ejemplo las procesiones lustrales²³⁵. La intención de erradicar la tradición pagana se extendió no sólo a cuestiones de culto sino a tradiciones que habían perdido su contenido religioso. La Val di Non es un ejemplo elocuente del reciente rigorismo y de la voluntad de la Iglesia de usar la imposición y la coacción, al fin al cabo formas de violencia, para imponerse²³⁶.

La incongruencia que suponía usar la violencia para imponer la civilización y la salvación, venía justificada precisamente porque los que aún no eran cristianos habían dejado de ser considerados propiamente romanos – como demuestra la descripción de Vigilio – y como tal, habían perdido algunos derechos inherentes al género humano²³⁷. La mención de barbarismo evocaba un sinfín de contenidos de salvajismo, crueldad y violencia que justificaban ahora el uso de la violencia por parte de los romanos. Más todavía en un momento y en un lugar donde la amenaza de los bárbaros “de verdad”, aquéllos de fuera del Imperio, era siempre constante.

El uso de la etiqueta de “bárbaro” como ser a medio civilizar que se nutría de siglos de literatura etnográfica continuaría siendo útil en el siglo V. Así, sólo el hecho de que los romanos tuvieran firmemente asumido el conjunto de tópicos deprecatorios sobre el bárbaro explicaba el éxito de la argumentación de Salviano en su *De Gubernatione Dei*. Aquí el presbítero marsellés daba la vuelta a la idea del bárbaro terrible y retomaba el tema del buen salvaje, un *tópos* que hundía sus raíces en la discusión filosófica clásica, pero que Salviano aprovecharía para su discurso teológico²³⁸.

Así, Salviano partía de la explícita identificación de los bárbaros como paganos o herejes, de tal forma que la alteridad religiosa era parte constitutiva de la diferencia étnica²³⁹. No obstante, los bárbaros eran un pueblo noble, inocente y de grandes cualidades

²³⁵ Cf. *CTh.* 16.2.25; 16.10.7; 9; 10; 12; 13. (380-395 d.C).

²³⁶ R. A. Markus, “L’ autorité épiscopale et la définition de la chrétienté” en VV.AA. (ed.), *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell’ Antichità cristiana*, (Roma, 1997), 37-45.

²³⁷ Algo que evidencian leyes como *CTh.* 14.10.3 (382 d.C) que permite a los esclavos vestirse con la capucha y los pantalones típicos de los bárbaros. Cf. G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, (Cambridge, 2007), 55.

²³⁸ R. W. Mathisen, “Violent behavior and the construction of barbarian identity in Late Antiquity” en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 27-37; W. Pohl, “Telling the Difference: Signs of ethnic identity” en W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: the Construction of the Ethnic Communities, 300-800* (Leiden, 1998), 17-71; id., “Perceptions of Barbarian Violence” en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 15-27.

²³⁹ Salu. Mass. *De Gub.* 4.61; M. Maas, “Ethnicity, Orthodox, and community in Salvian of Marseilles”, 275-84.

morales, que si pecaba era o bien porque desconocían la verdadera fe, o porque ésta les había llegado tergiversada por los propios romanos²⁴⁰. El bárbaro era descrito como un niño a medio educar que pecaba de buena fe en su ignorancia. Por no hablar de la caridad, justicia e igualdad de sus comunidades y naciones, que estaban en el polo opuesto a la injusticia, crueldad y rapacidad de los romanos²⁴¹.

La postura de Salviano mostraba cambios respecto a la relación que los escritores del IV establecían entre cristianismo e Imperio Romano. No en vano, Salviano fue parte de la primera generación que asistió al progresivo debilitamiento y detracción de la institución imperial, y en el mundo cambiante e incierto que le tocó vivir, sus categorías mentales mostraban una fluidez y plasticidad que contrastaba con los escritores anteriores. Así, su idea de que la ortodoxia y la etnicidad no determinaban la calidad moral es en cierto sentido una anticipación medieval²⁴².

No obstante, puede que el Imperio hubiera dejado de ser una institución efectiva en la Galia de Salviano, pero lo indudable era que Roma como civilización seguía siendo el foco cultural, social y político de referencia. Así la idea del bárbaro mejor que el romano, sólo venía a subrayar la corrupción a que se había llegado. Salviano mencionaba explícitamente que en tanto que los romanos debían ser mejores, tanto más grave era que fueran peores que los bárbaros que no habían conocido las bondades de la civilización²⁴³. Puede que los sajones fueran proverbialmente crueles, los francos pérfidos, los gépidos inhumanos o los hunos impúdicos (a uno le asalta la duda sobre cuáles eran las fuentes de las que Salviano había recogido estos estereotipos), pero aún más grave era que los romanos, que eran el culmen de la civilización y el pueblo al que se había revelado la verdadera fe, cometieran los mismos crímenes²⁴⁴.

Así, aunque distintos, la distancia entre el bárbaro y el romano había dejado de ser insalvable (Salviano conocía demasiados ejemplos de bárbaros al servicio de Roma) y la verdadera fe y la civilización romana, una vez recuperadas de la corrupción en que se encontraban, serían capaces de aunar el salto. Por tanto, Salviano no ponía en duda ni la bondad de la civilización romana ni la inextricable unidad de ésta con el cristianismo, sino que enfatizaba la labor providencial de la Roma cristiana.

²⁴⁰ Salu. Mass. *De Gub.* 5.6.

²⁴¹ Salu. Mass. *De Gub.* 5.15.

²⁴² M. Maas, "Ethnicity, Orthodox, and community in Salvian of Marseilles", 275-84.

²⁴³ Salu. Mass. *De Gub.* 4.57.

²⁴⁴ Salu. Mass. *De Gub.* 4.67.

e) Disidencia doctrinal y herejía

Pero la Roma cristiana de la que hablaba Salviano no sólo estaba amenazada por elementos foráneos. Dentro del cristianismo el peligro de la desviación era constante y la lucha contra la herejía se convirtió en parte fundamental del programa ideológico de los obispos. La propia organización de esta sección denota hasta qué punto los tratados cristianos fueron efectivos a la hora de desplegar sus identidades. Los tratadistas cristianos englobaron bajo la misma denominación de hereje a corrientes y escuelas enormemente diversas. De hecho, los argumentos que utilizaron para describir y rebatir las distintas herejías fueron sorprendentemente similares, a pesar de la enorme diversidad de contextos y características que éstas presentaron.

Así existieron una serie de *tópoi* deprecatorios que aparecen con sorprendente frecuencia en el discurso contra el hereje. Por ejemplo, éste era descrito como un ser astuto, capaz de esconder su condición y engañar sobre la maldad de su voluntad. Esta astucia se demostraba en la capacidad para el engaño y la persuasión. Sólo estas dos cualidades justificaban que el hereje consiguiera tener seguidores que prefirieran sus pérfidas novedades a la verdad y la tradición de la fe. No obstante, el hereje sólo era capaz de convencer a los débiles mentales, por eso se le describía con frecuencia rodeado de mujeres y niños, lo que además permitía numerosas alusiones oblicuas a la depravación sexual del grupo.

Asimismo al hereje se le presentaba siempre maquinando en la sombra y realizando prácticas secretas, algo que contrastaba con la publicidad del culto oficial y que proyectaba numerosas sospechas acerca de sus capacidades mágicas, lo que evocaba un sinfín de miedos sociales. Así, además de los débiles mentales, el hereje sólo lograba apoyos entre los malvados, y apoyándose en éstos satisfacía sus principales aspiraciones, que eran la ambición desmedida y la avaricia, porque el hereje se había inventado sus malvadas enseñanzas por el simple hecho de acumular poder terrenal.

Esta capacidad de influir en la población y contaminar con sus malvadas teorías era comparada significativamente con la enfermedad contagiosa, y tanto la herejía como la lucha contra ella se expresaban en un vocabulario médico que se usaba incluso en las fuentes legales. Así se justificaba la necesidad de extirpar la herejía del cuerpo sano de la sociedad,

con lo que se acababa legitimando la violencia contra el hereje, aún cuando era éste y no la Iglesia, el que era descrito como un elemento violento²⁴⁵.

Lo estereotipado del mensaje ha llevado durante años a despreciar estas fuentes como ejercicios literarios vacíos de información. No obstante, la importancia que el género cobró en la Antigüedad Tardía lleva a concluir que la cuestión tuvo demasiada importancia para no ser estudiada. Para ello, la moderna teoría del discurso ha resultado enormemente útil. Gracias a ella en la actualidad no se entiende el discurso sobre el hereje como una fuente de información, sino como un discurso eminentemente funcional, que buscaba un efecto directo en la audiencia para la que fue escrito²⁴⁶.

Como consecuencia, en la actualidad se entiende la herejía no como algo objetivo, sino como un concepto construido por los tratadistas cristianos. En esta tarea, el proceso de etiquetado y de producción de identidades fue fundamental. El fin último de esta tarea era la construcción de un discurso de la unidad interna que levantara límites sociales para la exclusión del otro²⁴⁷. Se trataba, por tanto, de un proceso de autodefinición en negativo a partir de la descripción de la alteridad. Una labor pedagógica de elaboración de una sociología del conocimiento que perpetuara construcciones que ayudaran a formular pensamiento y asumir normas sociales a posteriori. La utilidad de tal discurso queda de manifiesto a la luz de los contextos en que estas herejías tuvieron lugar.

A lo largo de su episcopado Ambrosio se hubo de enfrentar a varias herejías y disidencias doctrinales. La primera y más importante fue el homoianismo o arrianismo occidental. El inicio de esta herejía está en la voluntad política de Constancio II de encontrar una doctrina intermedia que ayudara a salvar la ruptura que las doctrinas de Arrio habían provocado en la cristiandad. En contra del dogma niceno de la Trinidad, que sancionaba la

²⁴⁵ M. V. Escribano Paño, “El uso del vocabulario médico en las leyes teodosianas contra los herejes” en V. AA (ed.), *La cultura científico-naturalista nei padri della chiesa (I-V sec). XXXV Incontro di studiosi dell’Antichità cristiana* (Roma, 2007); ead., “La imagen del hereje en la *Constitutio* XVI,5,6 (381) del *Codex Theodosianus*”, *Antigüedad y cristianismo* 23 (2006), 475-98; ead. M. V. Escribano Paño, “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI” en J.-N. Guinot y F. Richard (eds.), *Colloque Empire chrétien et Église au IVe et Ve siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien* (París, 2008), 389-412; ead. M. V. Escribano Paño, “Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus” en J.-J. Aubert y P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d’Etude sur le Code Théodosien* (Ginebra, 2009), 39-66.

²⁴⁶ A. Cameron, “How to Read Heresiology”, *JMEMS* 33:3 (2003), 471-92; M. Marcos, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados «De haeresibus»” en G. Bravo Castañeda y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano* (Madrid, 2006), 159-68.

²⁴⁷ A. Cameron, “The Violence of Orthodoxy” en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and identity in late antiquity* (Tübingen, 2008), 102-14.

santidad y la igualdad de la sustancia de las tres personas, Arrio había negado la santidad del Hijo, cuya sustancia era distinta a la del Padre. En los concilios de Milán (355) y Rimini (359) reunidos bajo patrocinio imperial, los obispos acabarían concediendo que la sustancia del Padre y del Hijo era semejante (ὁμοιος). La solución no convenció a nadie y produjo una nueva ruptura en la iglesia occidental. Durante el reinado de Constancio II, el apoyo político a las doctrinas homoianas había llevado a la destitución de los obispos nicenos de Milán, Vercelli, Córdoba o Poitiers, entre otros, y su sustitución por obispos homoianos²⁴⁸.

El ascenso de Ambrosio en Milán vino a marcar una inflexión en el proceso de “reconquista” nicena. Al poco tiempo de acceder a la cátedra, Ambrosio escribió su tratado *De Fide* en el que, de manera un poco tosca, el obispo hacía profesión de su niceísmo ante el emperador Graciano²⁴⁹.

Pero el enfrentamiento directo con el arrianismo llegaría con el Concilio de Aquileya en 381 que acabó con la destitución de Paladio de Raciaria y Secundino de Singidunum. Al terminar el concilio, Ambrosio envió cartas a los emperadores informándoles del resultado y solicitando el apoyo institucional para el cumplimiento de la sentencia. En éstas, Ambrosio delineaba la imagen de Paladio y Secundino, a los que describía como dos cobardes que eran incapaces de admitir la evidencia de su error y que rehuían el debate, porque no tenían argumentos contra la verdad²⁵⁰. Sin embargo, Ambrosio admitía que cuando éstos habían querido intervenir no se les había dejado porque quebrantaba el procedimiento²⁵¹. Además acusaba a Juliano Valente, un arriano que no había asistido al concilio, de haber rendido la ciudad a los godos, con quienes mantenía una estrecha relación como evidenciaba su costumbre de vestirse *more gentilium* y su común *impietas gothica*²⁵². El obispo de Milán aprovechaba para acusar también a los fotinianos de herejía y para pedir al poder imperial que prohibiera su derecho de reunión. A pesar del exclusivismo ortodoxo que reivindicaba,

²⁴⁸ D. H. Williams, *Ambrose*, 10-105; J. Fernández Ubiña, “Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, *Gerión* 18 (2000), 439-73.

²⁴⁹ Para Williams (D. H. Williams, *Ambrose*, 105 y ss.; id., “Polemics and Politics in Ambrose of Milan’s *De Fide*”, *JThS* 46:2 (1995), 519-531) el tratado habría sido exigido por el emperador para que el obispo hiciera pública su indefinida postura teológica, algo que también había mencionado Mazzarino (S. Mazzarino, *Storia sociale*, 22). Para McLynn y Palanque, sin embargo, el niceísmo de Ambrosio habría estado clara desde el principio y el tratado habría sido la petición amistosa del emperador (N. B. McLynn, *Ambrose*, 9 y ss.; sobre la neutralidad en los primeros años, *ibid.* 54; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 50; P. Nautin, “Les premières relations d’Ambroise avec l’Empereur Gratien. Le *De Fide* I-II” en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan*, 239-40).

²⁵⁰ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 4 [10].4.

²⁵¹ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 4 [10].6.

²⁵² Ambr. *Ep. Extra Coll.* 4 [10].9.

Ambrosio lo justificaba por las continuas persecuciones a las que los arrianos habían sometido a los católicos²⁵³.

La versatilidad de la etiqueta de hereje le permitía a Ambrosio identificar a Ursino – el oponente de Dámaso a la cátedra de Roma en 366 – con los arrianos, a pesar de que éste era claramente niceno. De esta forma, como los herejes, también Ursino era violento y conspirador²⁵⁴.

Pero el momento en que se dio el Concilio resulta significativo. Pocos meses antes, Teodosio había convocado por su cuenta un concilio en Constantinopla en el que los obispos orientales habían condenado el arrianismo. La medida, además de dejar en evidencia la política religiosa de Graciano, abría una brecha entre los nicenos orientales y occidentales a la que Ambrosio no fue ajeno²⁵⁵. En un intento por buscar un acercamiento, Ambrosio no sólo había mandado las Actas del concilio a Teodosio, sino que llamaba la atención sobre la necesidad de convocar un concilio general contra una secta, los apolinaristas, que en opinión del obispo de Milán era una amenaza contra la verdadera fe²⁵⁶. La insignificancia de esta secta, demuestra hasta qué punto el uso de las acusaciones de herejía podían servir como un movimiento táctico para la definición de la unidad de la ortodoxia.

No obstante, hasta finales de los ochenta la presencia en Milán de la corte de Valentiniano II y su madre Justina, ambos de fe arriana, provocaría que las luchas con los arrianos no cesaran. Así, Ambrosio volvería a enfrentarse con el arrianismo en 386 en el conocido como “Conflicto de las Basílicas”. El conflicto había surgido cuando la corte imperial, harta de que el obispo se negara a ceder un lugar para el culto de los arrianos, emitió una ley que amenazaba con duras penas a los que obstaculizaran la liturgia. La corte reclamó entonces una basílica y Ambrosio respondió con una demostración pública de su poder. La cuestión se envenenó más aún por la presencia en Milán de Auxencio, un presbítero arriano al que Ambrosio acusaba de querer usurpar la cátedra de la ciudad.

El episodio es abordado en profundidad más adelante, pero merece la pena detenerse aquí en la labor de etiquetado del hereje que Ambrosio llevó a cabo en sus escritos del momento. A lo largo de éstos, Auxencio era descrito como el prototipo de hereje. De humildes orígenes, sólo su ambición desmedida, sus tretas y su uso desmedido de la

²⁵³ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 6 [12].1.

²⁵⁴ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 5 [11].6.

²⁵⁵ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 9 [13]. El tono de reproche a Teodosio es constante a lo largo de toda la epístola.

²⁵⁶ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 8 [14].4

violencia lo habían llevado a su posición actual. Además Auxencio era un hereje contumaz hasta el punto de que se había cambiado el nombre para identificarse con el anterior obispo arriano de la ciudad. Asimismo, este “Belial” estaba connivencia con los godos, los judíos y los paganos, del mismo modo que Justina era comparada con Eva o Jezebel²⁵⁷.

No obstante, Ambrosio no acusaría a Auxencio de rehuir el debate porque en esta ocasión era el obispo el que no se iba a presentar ante la corte, arriesgándose así a una acusación de *perstinacia*. Tampoco lo acusaría de demagogo porque ahora era el obispo niceno el que se escudaba en la presión del pueblo a quien Ambrosio decía tratar de calmar²⁵⁸. En este sentido el vocabulario contenido que usó para describir la intervención popular contrastaba con la violencia que encapsulaban los términos con que narraba las acciones de los godos en los que se apoyaba Auxencio. Casi cuarenta años después, Paulino el hagiógrafo de Ambrosio incidiría precisamente en la violencia que desplegaban los contaminados con la *dementia* arriana. Pero para Paulino los arrianos de su narración no eran cosa del pasado. Su descripción trataba intencionalmente de relacionar a los arrianos de Milán con otros herejes, los pelagianos, mucho más cercanos al Cartago de los años veinte donde Paulino compuso su *Vita Ambrosii*. Así los arrianos eran descritos riéndose de la Gracia de Dios²⁵⁹ que, como se verá a continuación, era el principal punto de debate con los pelagianos, pero había estado fuera de la confrontación con los arrianos.

Los mismos argumentos que contra el arrianismo serían desplegados en la refutación del novacionismo. La secta había surgido cuando Novaciano había sido desplazado de la cátedra de Roma en 251, pero posteriormente había desarrollado una concepción esencialista del pecado que les llevaba a rechazar la penitencia como mecanismo de redención del pecado. A finales de los ochenta, Ambrosio compuso su tratado *De Poenitentia* con el fin de refutar las ideas de los novacianos y exponer las excelencias de un ritual que le sería enormemente útil en el futuro. En éste, Ambrosio volvía a acusar a los novacianos de ignorancia y crueldad, de entender mal la palabra del señor y transmitir el error por maldad. Además, aprovechando la comparación con Novaciano, acusaba a todos los seguidores (a pesar de las diferencias en su doctrina) de querer únicamente los puestos episcopales. Por otra parte, las alusiones oblicuas al judaísmo y al adulterio, permitían enfatizar el sentimiento de alteridad de los novacianos.

²⁵⁷ Ambr. *Sermo contra Auxentium*.

²⁵⁸ Ambr. *Ep.* 76 [20].

²⁵⁹ Paul. Med. *VAmbr.* 15.

Precisamente el adulterio y el judaísmo serían los principales argumentos de Ambrosio para criticar a los jovinianistas²⁶⁰. Éstos, que negaban la virginidad perpetua de María, habían sido condenados en 393 por Siricio, que había desenmascarado a los “lobos con piel de cordero”²⁶¹. La voluntad de Ambrosio no sólo de refutar sus teorías sino de anular socialmente a los jovinianistas se demostraba en su acusación de maniqueísmo, algo que se convertiría en una constante contra otras herejías, como por ejemplo el priscilianismo. Curiosamente, de todas las herejías a las que hizo frente Ambrosio, el priscilianismo fue la única que acabó con la condena a muerte de los acusados. Aunque se sabe que Ambrosio intervino en la querrela, el obispo prefirió no emitir ni un solo comentario acerca de los herejes hispanos que no aparecen en sus escritos.

Sin embargo, la condena de los priscilianistas no había acabado con la herejía que mantuvo su vigor en la *Gallaecia* y que en la Galia llevaría a un cisma, el Feliciano, que catalizó la lucha por el episcopado entre los galos durante el primer cuarto del siglo V. El progresivo debilitamiento de la disputa, que ocurrió simultáneamente a la expansión de Lérins, no significó el fin de las controversias en el occidente. Para los monjes y obispos salidos de San Víctor y de Lérins, la mayor controversia a la que hicieron frente, sería el debate sobre la Gracia.

La cuestión había comenzado con la expansión de las tesis de Pelagio, un monje britano que en torno al cambio de siglo se había instalado en Roma. Aquí, alarmado con la relajación moral de los cristianos, Pelagio comenzaría a predicar una doctrina que negaba la doctrina del pecado original en los términos en que la defendía Agustín y propugnaba que la Gracia no era suficiente para la salvación divina, concediendo mayor importancia al libre albedrío y a la responsabilidad personal del hombre. Las doctrinas de Pelagio fueron pronto rechazadas en la Galia y en torno a 410 muchos de los obispos, encabezados por Próculo de Marsella – amigo de Casiano y Honorato de Lérins – ya se habían declarado abiertamente antipelagianos. Mientras tanto, Pelagio todavía contaba con simpatías entre el clero occidental y de Roma, de donde huyó a causa del saco de Alarico.

Su llegada a Cartago daría inicio a la controversia con Agustín, quien rechazó las tesis pelagianas con radicalidad, afirmando el poder del pecado original y la Gracia. A finales de la década, las tesis de Agustín comenzaron a ser rechazadas en la Galia, donde su visión de la predestinación que restringía la posibilidad de redención a través de la libertad

²⁶⁰ Ambr. *Ep.* 71 [56a]

²⁶¹ Ambr. *Ep. Extra coll.* 15 [42]. 1

humana fue vista con recelo entre los círculos ascéticos de Marsella y Lérins²⁶². Así Casiano, el abad del monasterio de San Víctor en Marsella, que compuso su segundo libro de las *Collationes* en 426, dedicaría la conferencia trece a refutar el *De Correptione et Gratia* de Agustín. Casiano hacía un alegato sobre la necesidad del esfuerzo humano además de la predestinación para llegar a la salvación. Aunque la oposición a Agustín había surgido en los círculos antipelagianos galos, en el siglo XVI se acuñó el término de semipelagianismo para aludir a esta postura, y a pesar de lo confuso del mismo, se ha mantenido por convención en la historiografía reciente.

Agustín conoció esta oposición a sus teorías a partir de las cartas enviadas por sus amigos en Galia, principalmente el laico Hilario y Próspero. Este último mencionaba explícitamente que los ascetas galos estaban imbuidos de espíritu pelagiano y caían en los mismos errores que aquél²⁶³. Paradójicamente, éstos a los que ahora Próspero acusaba de pelagianismo eran los mismos que habían iniciado las críticas a las teorías del monje britano, cuando éste contaba con las simpatías de parte de la curia y la aristocracia romana. No obstante, Próspero sabía que el pelagianismo se había convertido en un catalizador de la disensión eclesiástica y desde 418, cuando Honorio promulgó un edicto expulsando a los pelagianos de Roma, era además una cuestión que concernía a la justicia secular²⁶⁴. Así, la lucha contra el pelagianismo que había servido de aglutinador y expresión del consenso entre el episcopado galo y los círculos ascéticos del sur de la Galia en la década anterior, ahora era utilizada por Próspero como un arma acusatoria que servía como forma de exclusión y obligaba a la defensa.

La lucha no acabaría con la muerte de Agustín en 430. Próspero continuaría su cruzada contra los galos que “acusaban a Agustín de eliminar el libre albedrío y de predicar la predestinación”²⁶⁵. Próspero e Hilario conseguirían en 431 que el papa Celestino censurara la actitud de los galos en su carta *Apostolici uerba*. Aunque la carta iba dirigida a algunos obispos, entre ellos el de Marsella, todo parece indicar que realmente iba destinada a la facción de Lérins, que en este momento se estaba instituyendo junto con Casiano en los principales oponentes a las tesis agustinianas. Aquí se destacarían, Fausto que desde

²⁶² *Chron.* 452 a. 418.

²⁶³ *Aug. Ep.* 225.

²⁶⁴ *PL* 56.490.

²⁶⁵ *Prosp. Ep. ad Rufinum*, 3; J. Chené, “Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à Saint Augustin”, *RecSR* 43 (1955), 321-41.

principios de los treinta sería el abad del monasterio, y Vicente, que en torno a 434 escribiría su *Commotorium*, una obra específicamente destinada a refutar las posturas de Agustín.

Aunque Vicente utilizaría en su obra términos técnicos de la disputa y abordaría cuestiones de fondo para refutar a Agustín, sorprende la medida en la que el monje lerinense reincidía en los mismos *tópoi* deprecatorios contra los herejes, a pesar de que en esta ocasión el blanco de los ataques no era una secta condenada, sino el difunto obispo Agustín que contaba con una intachable reputación y estaba apoyado por la curia romana. De hecho, la postura de Vicente y de sus colegas serían condenadas por heréticas menos de un siglo después, en el Concilio de Orange de 529.

Vicente comenzaba advirtiendo sobre la astucia del hereje, capaz de hacerse pasar por ortodoxo, alusión que cobraba pleno sentido después de la carta de Celestino condenando las tesis antiagustinianas²⁶⁶. En este sentido, Vicente tampoco se privaba de hacer una cuestionable mención a la minoría de la herejía, que resulta significativa teniendo en cuenta que los lerinenses estaban siendo acosados desde África y Roma. No obstante, es posible que a Vicente no le faltara razón dado que, entre los obispos galos, el grupo semipelagiano debía de estar bien posicionado. De hecho sus máximos oponentes no eran colegas obispos sino los laicos Próspero e Hilario²⁶⁷. Para apoyar sus tesis del carácter herético del agustinismo, Vicente ni siquiera renunció al uso del vocabulario médico y recordó la necesidad de extirpar la gangrena del cuerpo sano²⁶⁸.

Además, dando la vuelta al argumento de Paulino de Milán, relacionaría al agustinismo con el arrianismo, y mencionaría explícitamente la capacidad de ambos errores de prosperar en la esfera secular mediante el engaño a los legos y al poder secular. Vicente incluso mencionaba explícitamente a Ambrosio y esgrimía el ejemplo de su tratado *De Fide* como prueba del error de los arrianos y pelagianos²⁶⁹. Apoyándose en la autoridad del obispo de Milán, Vicente incidía en su principal argumento: frente a la mentira y la novedad de la herejía, el respeto a la tradición y el conocimiento con exactitud de la verdadera fe libraban del error²⁷⁰.

El arrianismo no era la única herejía con la que el agustinismo era comparado, sino que se mencionaban el fotinianismo, apolinarismo o nestorianismo. Pero había dos alusiones

²⁶⁶ Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, 1.3.

²⁶⁷ Vinc. Ler. *Comm.* 3.1.

²⁶⁸ Vinc. Ler. *Comm.* 3.

²⁶⁹ Vinc. Ler. *Comm.* 5.1-2.

²⁷⁰ Vinc. Ler. *Comm.* 4.2-7.

que resultaban especialmente significativas. La primera era el maniqueísmo, que como se ha dicho suponía la muerte social del condenado²⁷¹. La otra era el origenismo, que permitía a Vicente hacer una descripción de Orígenes como un gran doctor, honrado por una multitud de virtudes entre las que destacaba su inteligencia que había arrastrado a muchos a su error, que ni siquiera otros herejes admitieron. No hacía falta ser demasiado susceptible para saber que bajo la descripción de Orígenes y Tertuliano, se encontraba la autoridad de Agustín²⁷².

Además, esta comparación con otras herejías llevaba a Vicente realizar una reflexión sobre la proliferación de las mismas en la Iglesia. La conclusión a la que llegaba era que las herejías suponían una prueba de Dios para comprobar la firmeza de la fe de su rebaño. Vicente hacía explícita de esta manera la capacidad de la herejía para catalizar el conflicto, fomentar la unidad interna y precisar la definición de la ortodoxia.

El discurso de la heterodoxia era, por tanto, la máxima expresión de la violencia de la imposición en sentido foucaultiano. No sólo eso, sino que el vituperio del hereje tenía el papel de definir la comunidad imaginada de la ortodoxia nicena, marcando los límites que dividían a los verdaderos cristianos del resto y preparando así un nicho cognitivo que justificaba la violencia efectiva con tal de asimilar la diferencia y fomentar la unidad interna²⁷³.

A través de estos ejemplos, se percibe como la construcción de una identidad estereotipada del hereje fue esgrimida en el conflicto teológico y episcopal con la intención clara de intervenir en el mismo. Gracias a la identidad del hereje, los obispos trataron de moralizar el conflicto, justificar su posición en el mismo y fomentar una base de adhesión. Asimismo, como mencionaba Vicente, el discurso sobre la herejía permitía la definición de la propia identidad y catalizaba la cohesión interna. La medida en que la misión de estos obispos fue exitosa se puede intuir al comprobar la unidad dogmática del cristianismo capaz de sobrevivir a los profundos cambios políticos y sociales que estaban comenzando a tener lugar.

²⁷¹ Vinc. Ler. *Comm.* 16.3-10.

²⁷² Vinc. Ler. *Comm.* 17-18.

²⁷³ M. V. Escribano Paño, "Formas de violencia contra los herejes en "Codex Theodosianus" XVI, 5 ("De haereticis")" en G. Bravo Castañeda y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano* (2007), 69-92; M. Gaddis, *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley-Londres, 2005), 71 y ss.

III

CONFLICTO Y RITUAL

La reflexión de Vicente sobre la herejía como un instrumento divino usado periódicamente para probar y fortalecer la fe de la grey, se asemeja sorprendentemente a la teoría de Gluckman del conflicto ritual periódico como forma de mantener la unidad y la paz social¹.

Y es que el rito – entendiendo por ello un conjunto de acciones prescritas cuya repetición tiene valor simbólico y no es motivado por la rutina tecnológica – es una de las formas más evidentes de expresión de la permanencia del orden social y de la costumbre. Por un lado, el rito es la representación de un drama social en que todos los agentes tienen una posición y un cometido asignados. Por otra parte, la repetición estereotipada de un rito inmutable a lo largo del tiempo logra crear el espejismo de la inmovilidad temporal y la eternidad del orden social. No obstante, el rito también marca los tiempos cortos del calendario social. Además, la compleja simbología y la multitud de significados que estos símbolos evocan, acaban dando unidad a la moralidad del orden social y a las necesidades emocionales del individuo².

La relación entre el ritual y el conflicto es variada. Por un lado, muchos de los aspectos rituales introducidos por el cristianismo, como la ética ascética, entraban en contradicción con aspectos del orden social romano. La expansión del cristianismo y su institucionalización obligarían a un proceso de readaptación de estos contenidos rituales al orden social. No obstante, no se quiso renunciar al capital evocador que tenían los aspectos más radicales y subversores del cristianismo primitivo.

En segundo lugar, el ritual público fue una ocasión muy propicia para el despliegue de las identidades, las afinidades y las tensiones sociales, todo ello dentro de

¹ M. H. Gluckmann, "Peace in the feud", *P&P* 8 (1955), 1-14.

² V. W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in human society* (Ithaca-Londres, 1974), esp. 272-300; M. Deflem, "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:1 (1991), 1-25.

un ambiente controlado y estereotipado que evitaba la ruptura del orden. Un ritual como la liturgia, podía esconder la expresión de determinados conflictos que sólo eran reconocibles para quien entendía el código y conocía el contexto social y cultural más amplio. Es decir, usando la terminología de Turner, el sentido exegético del ritual – el significado que le dan al ritual aquéllos que lo practican – nada tenía que ver con el conflicto. Sin embargo, en sentido situacional – el que tiene cada símbolo en relación con el resto de símbolos de la cultura – el ritual era la manifestación de un conflicto³.

Por último, existieron rituales que eran el resultado de la ritualización de un conflicto, que a través de la representación estereotipada se actualizaba, racionalizaba e interiorizaba. En estos ritos de rebelión institucionalizados, el conflicto surgía de los valores más básicos de la sociedad y era expresado pública y ritualmente como drama de conflicto, y conducido en una atmósfera religiosa, “como una suerte de catarsis que desvanece la amenaza de desunidad impuesta por los conflictos”⁴. Un ejemplo de éstos son la penitencia, el *nolo episcopari*, el exilio o el martirio. Estos rituales esconden la condena implícita de un aspecto del orden social y, a través de la repetición, lograban convertir dicho conflicto en un sistema de orden, contribuyendo así al mantenimiento del equilibrio en la sociedad⁵. Como se verá, la representación de dichos ritos de conflicto sólo se da cuando existe consenso sobre el conflicto en cuestión, de tal forma que la amenaza de disrupción está inoculada de antemano, es decir, se exterioriza el conflicto sin cuestionar el orden⁶.

Los rituales, por tanto, actuaban como procesos de legitimidad de la autoridad, ayudando a movilizar el descontento y canalizándolo en los estrechos límites de las normas del ritual⁷. Por otra parte, el hecho de que muchos rituales sociales contravengan ciertas normas o roles sociales supone la confirmación de la regla social a través de manifestar la excepción de un rito cuyas normas afirman globalmente el orden social.

³ V. W. Turner, *The ritual process: structure and anti-structure* (New Brunswick-Londres, 2007).

⁴ M. Gluckman, *Rituals of rebellion*, 21.

⁵ M. Gluckman, *Custom and Conflict*, 131 y ss.

⁶ E. Norbeck, “African Rituals of Conflict” en J. Middleton (ed.), *Gods and Rituals. Readings in religious Beliefs and Practices* (Nueva York, 1967), 198.

⁷ R. Stryker, “Rules, Resources, and Legitimacy Processes: Some Implications for Social Conflict, Order, and Change”, *The American Journal of Sociology* 99:4 (1994), 847-910.

1. *Christiana Aetas*: Ascetismo y orden social

“The affrighted provincials of every rank, who fled before the barbarians, found shelter and subsistence; whole legions were buried in these religious sanctuaries; and the same cause which relieved the distress of individuals impaired the strength and fortitude of the empire”

(E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury, Londres, 1909), XXXVII.1)

A finales del siglo XVIII, Gibbon se preguntaba qué fuerza había llevado a los descendientes de los gloriosos generales romanos a abandonar el mundo y refugiarse cobardemente en la soledad del monasterio. Esa falta de compromiso con la gestión y la defensa del Imperio habría llevado necesariamente a la decadencia y el final del mundo romano. En la visión de Gibbon, el ascetismo era un elemento desintegrador de la sociedad y de la familia, que estaba en conflicto con todos los ideales y todas las obligaciones sociales.

Por no hablar de los conflictos, a menudo violentos, que el propio ascetismo llegó a causar. A finales del siglo IV, Libanio escribía a Teodosio para denunciar cómo “esos que visten de negro, que son más glotones que elefantes [...] esta chusma, Majestad, a pesar de que tu ley sigue vigente y les obliga a su cumplimiento, se dirigen corriendo a los santuarios con palos, piedras y hierro”⁸. Parece que otros contemporáneos habían tenido la misma opinión que Gibbon.

No en vano, la renuncia ascética era la negación del mundo y por tanto la huida de todo constreñimiento social, familiar o físico que lastraba al hombre espiritual. De hecho, en los primeros momentos del cristianismo, la renuncia ascética se vio como una forma de rebeldía que minaba el orden social por la base. De esta manera, las llamadas al ascetismo de todos los miembros tuvieron un carácter de protesta contra un Imperio perseguidor, cruel y enfermizo, en espera de que llegara el día en que las relaciones sociales y de parentesco se desvanecieran entre los hijos de Dios.

⁸ Libanius, *Pro Templis*, 8.

De esta forma, cuando la Iglesia dejó de ser una institución perseguida para convertirse en una de las instancias de poder temporal más poderosas del mundo romano, las contradicciones que planteaba el ascetismo radical comenzaron a hacerse evidentes. No obstante, aún en época tardoimperial las exhortaciones al ascetismo continuaron teniendo la misma radicalidad que habían tenido los escritos de Orígenes y Tertuliano. Sin embargo, los apologetas cristianos se cuidaron ahora de que la disciplina ascética fuera compatible con la reproducción de la sociedad en general y de la Iglesia en tanto que institución perfectamente inserta en ella. Así, el ascetismo pasó de ser una moral en conflicto con la sociedad y la familia, para convertirse en una estrategia de reproducción familiar y en fuente de cohesión entre las elites del Imperio. Esta redefinición del movimiento fue el fruto de conflictos constantes entre diversas tendencias y concepciones ascéticas. Al mismo tiempo, el ascetismo resultante continuó manteniendo esa raíz conflictiva entre la radicalidad y la necesidad de acomodo en la sociedad.

a) Del conflicto a la reproducción de la familia

En un libro reciente Kate Cooper argumentaba que el final del mundo romano se decidió casa a casa donde el cambio en las formas tradicionales de autoridad paternal y de educación provocó el debilitamiento de la lealtad y el compromiso a Roma⁹. El análisis de Cooper, lejos del determinismo monocausal de Gibbon, confiere una enorme importancia a los cambios económicos y fiscales que alteraron la organización tradicional de la familia. No obstante, la cuestión ideológica y en especial al auge del ascetismo y la virginidad también reciben una enorme importancia en su trabajo.

En efecto, uno de los rasgos más llamativos del cristianismo es la importancia que siempre atribuyó al celibato y al ascetismo, lo que significaba la renuncia a la institución familiar, la célula básica de organización social. El cambio frente a una sociedad como la romana que alentaba al matrimonio y a la reproducción del mismo incluso legalmente (basten como ejemplo las leyes *Licinio Sextias*) era evidente. La moral sexual alcanzó entre los cristianos una relevancia y rigor que nunca antes había tenido, llegando a convertirse en uno de sus rasgos definitorios y un aglutinante que daba cohesión al grupo. Incluso durante los momentos más duros de las persecuciones,

⁹ K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, esp. ix y ss.

la consigna de un “boicot de vientres” llegó a funcionar como una forma de rebeldía social y religiosa frente a un Imperio – según nos cuentan estos mismos cristianos – de paganos decrepitos y entregados con enfermiza pasión a los placeres del cuerpo¹⁰. Su observancia sirvió para dar consistencia e identidad grupal a un colectivo perseguido, que de esta forma se distanciaba más aún de los asesinos del Hijo de Dios. Se rechazaba, por tanto, una sociedad matrimonial que coartaba la libertad del individuo y sus opciones de salvación¹¹.

No obstante, éste no era un fenómeno nuevo en el mundo romano ya que contaba con antecedentes en el paganismo y el judaísmo¹². En muchos casos los apologetas cristianos retomarían los argumentos disuasorios que ya habían empleado sus predecesores paganos, como los dolores del parto o las penurias del matrimonio¹³. La dicotomía material-inmaterial – relacionada con la forma y la potencia aristotélicas – que impregnaba el pensamiento del momento produjo un cambio en el concepto del cuerpo que implicaría tanto a cristianos como a paganos¹⁴. El cambio ideológico se había comenzado a producir ya en el siglo II, cuando la sexualidad comenzó a reemplazar a la muerte como símbolo de la debilidad humana. Fue entonces cuando se dejó de aconsejar la continencia por motivos de salud y se comenzó a exigir la virginidad total como muestra de limpieza, pureza del alma en su estado original y símbolo de la libertad humana frente a la sociedad¹⁵.

Aún en el siglo IV el discurso de Ambrosio enfatizaba las maldades de un matrimonio que ejemplificaba la forma de autoridad más directa – “¿soportó ella tanto tiempo en el vientre de su madre para que ahora pase bajo el poder de otro?”¹⁶ – y que

¹⁰ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona, 1993), 3 y ss.

¹¹ Ambr. *De uirginitate (De uirgt.)* 6: *Bona igitur uincula nuptiarum, sed tamen uincula: bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi.* Cf. A. Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, *JRS* 88 (1998), 147-65; id., *Women and Law*, esp. 157 y ss.

¹² Cf. P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, esp. 3-103; A. Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial* (Barcelona, 1989), esp. 17-62.

¹³ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 24.

¹⁴ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 56 y ss.; J. E. Grubbs, “Constantine and imperial Legislation on the Family” en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code: studies in the imperial law of late antiquity* (Londres, 1993), 120-43; ead., “«Pagan » and «Christian» marriage: the state of the question”, *JECS* 2:3 (1994), 361-412; ead. J. E. Grubbs, “Virgins and Widows, Show-girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity” en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 220-42.

¹⁵ Cf. A. Rousselle, *Porneia*, esp. 17-62.

¹⁶ Ambr. *De uirg.* 1.33: *Ideone tot mensibus gestatur utero, ut in alienum transeat potestatem?*

era prácticamente un contrato de venta “de tal manera que aquél que ofrece el precio más alto se la queda”¹⁷. Las llamadas a no aceptar la autoridad de los padres, cuando no las amenazas directas a aquéllos que impidieran a sus hijas tomar la vía del celibato, hacían que la virginidad fuera incompatible con las formas de autoridad familiar y comunitaria. Precisamente, según mencionó el propio Ambrosio, por ahí le vendrían las mayores críticas. Algo que también sucedió al otro gran apologeta del celibato, Jerónimo¹⁸. De hecho, uno y otro debieron justificar sus alusiones, aunque nunca llegaron a desmentirlas. La actitud de Ambrosio resulta chocante ya que la radicalidad no era la actitud más coherente para quien, como él, estaba intentado fomentar su autoridad.

Aparentemente nada había cambiado. Sin embargo, la situación de la Iglesia en este momento era radicalmente distinta¹⁹. Los cristianos habían dejado de ser una minoría marginada, dividida en sectas y perseguida, para convertirse en una de las instancias más importantes de poder temporal que gobernaba sobre todo el Imperio. No se podía continuar apelando a la virginidad de *todos* los fieles – algo que, de hecho, sería condenado como maniqueísmo²⁰ – ni a la rebeldía contra el *saeculum*, que ahora estaba de su parte. Esta realidad se había visto clara ya en los siglos II y III, cuando se entendió que la supervivencia de la Iglesia pasaba inevitablemente por el contacto con el *mundo*, lo que llevó a dividir más claramente a los seculares de los clérigos dentro de la comunidad cristiana²¹. El crecimiento de la institución sólo era posible por la aceptación de las riquezas y del matrimonio, que eran en definitiva las dos variables que entraban en la composición de las excelsas familias de la aristocracia local rígidamente arraigada de la que la Iglesia se nutría.

¹⁷ Ambr. *De uirginibus* (*De uirg.*) 1.56: *Quam uero miserabilis illa conditio, quod tamquam mancipii forma uenalis, ruptura licitatur; ut qui pretio uicerit, emat.*

¹⁸ Hier. *Ep.* 49.14-18: En esta carta dirigida a Pamaquio Jerónimo se intentaba defender de las acusaciones que habían recibido las exhortaciones a la virginidad contenidas en su *Contra Joviniano* usando a Tertuliano, Cipriano y sobre todo a Ambrosio (tomando citas literales del *De uiduis*) como argumentos de autoridad.

¹⁹ E. A. Clark, “Ascetic renunciation and feminist advancement: a paradox of Late Ancient Christianity” *Anglican Theological Review* 63 (1981) 240-57.

²⁰ M. V. Escribano Paño, “Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.”, *SHHA* 8 (1990), 29-48; D. G. Hunter, “Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian”, *ThS* 48 (1987), 45-64.

²¹ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 202-203.

Por lo tanto, aunque es cierto que el cristianismo y el ascetismo entraban en conflicto con algunas formas de autoridad tradicionales de la familia, sin embargo como se trata de demostrar en este capítulo, la renuncia ascética respetaba muchas formas básicas de la organización familiar y suponía una estrategia de supervivencia de la propia familia en el nuevo contexto imperial.

Ambrosio es un buen ejemplo de cómo la retórica ascética escondía un escrupuloso respeto a las formas tradicionales de autoridad familiar. De hecho, el obispo de Milán dedicó dos tratados y tres sermones a la cuestión de la abstinencia sexual. El primero de ellos, el *De uirginibus*, escrito al principio de su obispado, está compuesto por tres libros y dedicado a su hermana Marcelina, a la sazón virgen consagrada en Roma. En él, Ambrosio abordaba la dignidad y la relevancia de la virginidad en el mundo cristiano, especificaba el modo de vida que debían observar las vírgenes y, en general, alentaba a las jóvenes a seguirlo como el camino más seguro para llegar a Dios. No mucho después escribiría el tratado *De uiduis*²² en el cual, con la excusa de responder a una viuda que le había pedido consejo, realizaba un alegato a favor de la castidad y en contra de las segundas nupcias. En menos de tres años desde su elección, Ambrosio componía también el sermón *De uirginitate*²³, posteriormente editado para su publicación. Más adelante, en 391 ó 392, volvería a retomar el tema con el *De Institutione uirginis*²⁴, que posiblemente también había sido en origen un sermón. Finalmente, ya en 394, Ambrosio componía el sermón *Exhortatio uirginitatis*, dado en Bolonia con motivo de la consagración de los santos Agrícola y Vidal.

Sus escritos se movieron dentro de la retórica típica del cristianismo que osciló siempre entre dos fuerzas contrapuestas que fueron la atracción del cambio revolucionario y la conveniencia de la permanencia²⁵. Por eso, en el mismo momento en que se estaba intentando someter y asimilar la virginidad para que fuera de utilidad a la Iglesia, sin embargo se seguía manteniendo un mensaje cargado del anterior radicalismo.

El obispo de Milán sabía perfectamente a qué audiencia se dirigía. La base social que apoyaba su episcopado, en muchos casos identificados como destinatarios de la correspondencia que generaron sus gestiones políticas, eran venerables cabezas de

²² Ambr. *De uiduis* (en adelante *De uid.*).

²³ Ambr. *De uirgt.*

²⁴ Ambr. *De institutione uirginis* (*De inst. uirg.*).

²⁵ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, 130.

familia, muchos de ellos propietarios de tierras de la *Italia Annonaria* que en estos momentos constituían una de las elites más dinámicas de la parte occidental del Imperio²⁶.

Ambrosio sabía que la familia romana, más que gobernada por la imposición o la fuerza, era una institución inextricablemente ligada a un vocabulario de propiedad²⁷. La *patria potestas* estuvo lejos de ser la tiranía que parece mostrar el *ius uitae ac necis*. Así, más que en la violencia o en la coerción, la autoridad se basaba en el carisma y, sobre todo, en la dependencia financiera de los descendientes. No por casualidad la cuestión económica y la herencia ocuparon un lugar fundamental en las llamadas a la virginidad de Ambrosio²⁸.

Los padres, por su parte, también dependían de sus vástagos, que aseguraban la sucesión física y el sustento en la vejez. Por otra parte, el matrimonio era una de las principales estrategias familiares de reproducción económica, lo que quizás era más evidente entre las clases altas. Aquí, las alianzas entre clanes eran además el fermento de la cohesión de las elites locales, lo que acababa incidiendo en la concordia de la ciudad²⁹. Por tanto el mayor problema que planteaba la renuncia sexual y conyugal no sólo era la ruptura de la autoridad familiar –de hecho el mundo romano ya contaba con procedimientos legales (*emancipatio*) para desligarse de la autoridad paterna o masculina (*sui iuris*)– sino el socavar el sistema de dependencias y alianzas trabadas sobre la base de la economía que era el matrimonio.

Pero ¿qué eran los bienes terrenos comparados con la promesa de vida eterna en el cielo?, trataba de convencer Ambrosio³⁰. La crisis de las curias locales y el paralelo ascenso de la Iglesia como resorte del poder local vinieron a darle la razón. De pronto se habían abierto nuevas posibilidades y la vida eclesiástica y abstinentes no era en absoluto el peor camino que uno podía elegir. Ambrosio no fue un revolucionario que tratara de cercenar los resortes del poder local y privar a las familias de establecer sus redes de sustento económico y social. Al contrario, el obispo estaba optando por nuevas vías,

²⁶ Cf. Ambr. *Epp.* 58 [60]; 59 [84]; J. Matthews, “A pious supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and his family”, *JThS* 18:2 (1967), 438-46; R. Lizzi Testa, “Una Società esortata all’ascetismo”, *StudStor* 30:1 (1989), 129-53.

²⁷ B. D. Shaw, “The Family in Late Antiquity: the Experience of Augustine”, 37.

²⁸ Ambr. *De uirg.* 1.63.

²⁹ Cf. J. E. Grubbs, “«Pagan» and «Christian» Marriage: the State of the Question”, 361-412; ead., “Constantine and Imperial Legislation on the Family”, 120-143.

³⁰ Ambr. *De uirg.* 1.62-64.

controladas por la jerarquía eclesiástica, que en adelante serían las que fiscalizaran en parte la promoción social y política.

No obstante, los grandes patrimonios del Imperio se seguirían perpetuando por vía masculina. La Iglesia funcionaría como otro de estos propietarios gracias a que la vida consagrada a Dios se alzó como una alternativa factible para las familias, que de esta manera revirtieron parte de sus rentas en dicha institución, desviándolas del circuito matrimonial.

La familia de Ambrosio pudo ser un buen ejemplo de la promoción social a través del ascetismo. Recién asentada en Roma, quizá tras haber caído en desgracia el difunto cabeza de familia, y no contando con las fortunas necesarias para emparentar con las grandes familias, tanto Ambrosio como sus hermanos decidieron escoger la abstinencia sexual, un camino que sin embargo se mostraría enormemente provechoso. Se demostraba así que la moral cristiana y la economía no tenían por qué ser cuestiones irreconciliables.

El obispo también conocía perfectamente que el matrimonio era una representación a escala de la jerarquía social y de la imagen ideal de la concordia que debía reinar en la sociedad, de ahí su importancia como estructura socializadora que sirviera de correa de transmisión de los principios del poder hasta las instancias inferiores. La familia era, en definitiva, un microcosmos que reproducía a escala toda la violencia y la dominación que garantizaban la perpetuación de la sociedad³¹.

Atentar contra el vínculo de la familia suponía también atacar un pilar de la autoridad de la Iglesia. Por eso incluso en el *De uirginibus*, el primero de los tratados de Ambrosio cuyo tono es sensiblemente más radical, se observa el reconocimiento de la autoridad familiar. Por ejemplo, en éste son continuas las comparaciones entre la sumisión de la virgen a Dios y la que le debe la mujer a su esposo³². No obstante, Ambrosio habría sido acusado por el radicalismo de este primer tratado, tal y como él mismo reconocía sólo un año después: “porque hablo de la virginidad, me culpan”³³. Para remediarlo, Ambrosio compondría un nuevo tratado en el que, a través de un complejo entramado de argumentos, intentaba defenderse y buscar la conciliación entre

³¹ A. Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, 161-162; J. E. Grubbs, “Constantine and imperial Legislation on the Family”, 120-143.

³² Ambr. *De uirg.* 1.35: *Non itaque dissuadeo nupcias, sed fructus sacratae uirginitatis numero.*

³³ Ambr. *De uirgt.* 3: *quo in negotio etiam nos uocamur in culpam. Quam tandem? Quia nuptias prohibimus illicitas? Vocent ergo in eandem culpam etiam Iohannem Baptistam.*

las familias de la comunidad³⁴. Pero además aprovechó su defensa (como también haría Jerónimo) como un instrumento retórico para enfatizar la firmeza de su ascetismo y su inadecuación a la sociedad secular. Hay que tener en cuenta que Ambrosio estaba al principio de su obispado, cuando todavía se le podía achacar ser un simple burócrata sin ningún sentido cristiano.

Una vez se fuera difuminando al “estigma” de haber sido gobernador provincial y Ambrosio fuera capaz de proyectar más claramente su carisma como hombre santo, el obispo se vería en la necesidad de ir moderando su discurso en beneficio de una mayor concordia entre sus fieles. Así lo demuestran sus tratados posteriores, especialmente el más tardío *Exhortatio uirginitatis* de 394. No obstante, el tono de estos discursos no sólo estaba modelado por estos condicionantes, sino también por las circunstancias políticas, sociales y teológicas del momento.

Ambrosio se había cuidado de no desprestigiar el matrimonio y la familia. Por esto nunca apelaría a las casadas, sino a las solteras y viudas, las cuales (el obispo lo sabía bien) estaban sometidas a suficientes presiones económicas y sociales como para que sólo un mínimo porcentaje de ellas pudiera abrazar la vida continente. De tal manera que el mensaje podía ser tan radical y convincente como se quisiera porque el movimiento de célibes estaba condenado a no ser nunca mayoritario.

Por otra parte, el obispo había desplegado sus argumentos con gran habilidad, de tal manera que eran difícilmente criticables por nadie, aunque no fuera católico. Su razonamiento llevaba a la conclusión de que el contrario de la virginidad no era el matrimonio, sino el adulterio femenino, un delito grave en la legislación y una cuestión casi tabú en la sociedad romana que, sin embargo, no tenía demasiados problemas para tolerar el masculino³⁵.

La desigualdad sexual, precisamente, era otra de las cuestiones que el discurso de la virginidad parecía socavar, haciendo de la mujer el centro del relato y elevándola a la categoría de modelo social. Ello era un cambio respecto a los tratados médicos y morales que durante todo el mundo clásico habían descrito a la mujer como un varón

³⁴ Ambr. *De uirgt.* 24; N. B. McLynn, *Ambrose*, 62 y ss. Sobre la superposición del culto de S. Pedro y S. Pablo al de la Concordia pagano Cf. Ch. Pietri, “*Concordia apostolorum et renovatio urbis* (culte des martyrs et propagande pontificale)”, *MEFRA* 73 (1961), 275-322.

³⁵ Ambr. *De uirgt.* 7: *Quod si quis hoc prohibet, prohibeat igitur pudicas uxores degere, quia frequentius possunt parere incontinentes.*

fallido, un ser débil, inestable y sin propósito³⁶. En los primeros momentos del cristianismo, algunas sectas encontraron aquí su carácter de rebeldía social y propugnaron la vida en igualdad de mujeres y hombres. Este discurso radical todavía se ve en los escritos del siglo IV. Sin embargo, la institucionalización de la Iglesia hacía necesario apoyarse en las estructuras de autoridad familiar que llevaban siglos establecidas y que además se podían justificar con facilidad a través de los Evangelios y por medio de escenas bíblicas como la creación de Eva a partir de una costilla de Adán.

Así, como señala la profesora Averil Cameron, en el discurso sobre las mujeres del cristianismo tardoantiguo, las cuestiones de género no eran centrales, sino que formaban parte de un todo más complejo³⁷. En efecto, cuando se abordaba la virginidad, más que una exaltación de la figura de la mujer, lo que se producía era una desnaturalización y abstracción de la misma. Sus cualidades, moralizadas de antemano y cargadas simbólicamente de atributos de los que ninguna otra mujer disfrutaba, servían, entre otras cuestiones, para la transmisión de valores sociales y de género, para la legitimación de ideologías y grupos de poder, y para la delimitación de bandos de la lucha política³⁸.

Así, no era la mujer la que ocupaba aquí un lugar preferente, sino una imagen idealizada de la misma que, en muchos casos, era una contraposición radical a lo femenino. Se establecía así una retórica de género, englobada dentro de un discurso totalizador de la cristiandad imperial, que funcionaba principalmente para negociar relaciones masculinas y de status³⁹. Los textos siguieron, por tanto, reflejando la ideología de los varones de clase alta, que formaban esa especie de elite *wasp* que manejaba los resortes del poder, articulaba los conceptos sociales a su medida y que legaba la imagen que ellos tenían – y que ellos querían dar – de su propio mundo. En el cristianismo, como en etapas precedentes, la ideología seguiría siendo concebida y aplicada a una sociedad en que el poder estaba fundamentalmente en manos de los hombres de clase alta⁴⁰.

³⁶ A. Rousselle, *Porneia*, esp. 17-79.

³⁷ A. Cameron, *Christianity and the rhetoric of Empire*, 270.

³⁸ D. G. Hunter, “The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine”, *ChHist* 69:2 (2000), 281-303.

³⁹ V. Burrus, “Reading Agnes: The rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius”, 29; ead., *Begotten, not made*, esp. 139-151.

⁴⁰ B. D. Shaw, “The family in Late Antiquity: the experience of Augustine”, *P&P* 115 (1987), 3-51.

Los textos de Ambrosio tampoco perdían la ocasión para poner de manifiesto la debilidad de la mujer que, lo mismo en el plano económico que moral, carecía de otra solución que no fuera el matrimonio⁴¹. Las vírgenes, por el contrario, eran suficientemente fuertes como para renunciar al cuerpo y a las necesidades de éste. Pero éstas no eran mujeres, sino seres asexuados sin deseo carnal, en definitiva las mismas ideas de autocontrol clásico que guiaban el comportamiento social masculino⁴². Es más, incluso las consagradas, que ya no necesitaban el soporte económico del vínculo conyugal, seguían precisando la autoridad de un marido que, en su caso, era Dios.

Los modelos de vírgenes sobre las que Ambrosio construyó sus tratados también estaban suficientemente desnaturalizadas como para que fuera difícil considerarlas mujeres *stricto sensu*. La principal de éstas era María, nada menos que madre siempre virgen del Redentor de todos los pecados del mundo e Hijo de Dios, cualidades que la alejaban bastante del común de los mortales. Por otro lado, se encontraban Agnes, que había recibido el martirio con doce años sin haber probado los pecados de la carne, y Tecla, otra joven prepúber a quien las fieras del circo acabaron besando los pies. Las mujeres que abrazaban la abstinencia se mantendrían perpetuamente en esta inocencia de la infancia, “como ángeles en la tierra” sin conocer “el aguijón de la carne” que espoleaba en forma de deseo, y gozando de la cercanía a Dios que tuvo la madre de Cristo⁴³. Nada comparable con las perniciosas cualidades que deparaba la feminidad.

De esta manera, el discurso sobre la virginidad, aun cuando las mujeres eran la parte central del mismo, sirvió para transmitir la idea de un mundo masculino, gobernado por y para los hombres, y a través de conceptos también masculinos. De hecho, una ojeada a los textos sobre la virginidad de Ambrosio permite comprobar cómo la mayoría de apelaciones eran masculinas o genéricas *filii*, en lugar del *filiae* femenino. En definitiva, se estaban legitimando las estructuras de autoridad que habían vertebrado desde antiguo los resortes de la familia y de la jerarquía social.

En este sentido, resultaba cada vez más necesario especificar cuál era el status que la virgen consagrada tenía en su familia, un asunto fundamental que decidía adónde iba a parar la herencia de la misma. La cosa no estaba nada clara, especialmente si la

⁴¹ Ambr. *De uirg.* 1. 24.

⁴² P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 35.

⁴³ Ambr. *Exh. uirgt.* 4: *ut inter homines angeli sitis, qui nulla sibi ligantur nuptiali copula [...] Sicut angeli in terris sunt, ut tribulationem carnis non sentiant, seruitutem ignorent, a mundanae cogitationis ableuentur contagio...*

virgen seguía viviendo en la casa familiar. Puede que ésta fuera una de las razones que alimentaban las continuas llamadas de Ambrosio a la vida comunitaria de las vírgenes – “...olvida a tu propia gente y la casa de tu padre”⁴⁴ – demostrando así que la moral cristiana y la economía no tenían por qué ser cuestiones irreconciliables.

La cuestión económica era especialmente importante en el caso de las viudas, a las que Ambrosio también pedía continencia. Convertidas en este momento en el sector social seglar más activo de la Iglesia, las viudas, especialmente las que contaban con grandes propiedades, eran una especie expuesta a numerosos peligros⁴⁵. Además, éstas constituían un sector anfíbio ya que por un lado se debían a la Iglesia, pero además tenían familia, lo que reservaba no pocos problemas de herencia. Quizás por ello lo económico tendría nuevamente un gran protagonismo en el *De uiduis*, aunque la retórica de la renuncia ascética lo consiguiera disimular. Así mencionaba el obispo: “Tú desearías cuidar tu herencia. La herencia de la modestia es mayor, y ésta puede ser guardada mejor por una viuda que por una casada”⁴⁶. La importancia de la herencia materna aconsejaba que las viudas ricas – grupo al que se dirigía Ambrosio, de ahí el énfasis en mezclar lo moral con lo económico – se mantuvieran sin casarse para no dispersar las riquezas⁴⁷. Porque la herencia provocaba, además, que los segundos matrimonios fueran otro cúmulo de conflictos. Por ejemplo, ante la eventual muerte de la madre, era el padre o marido el que disfrutaba del patrimonio legado, también de aquella parte que se había destinado a sus hijos. Lo problemático de estas relaciones quedaba de manifiesto por la proliferación de prácticas jurídicas como los *fideicommissa* o la promulgación de leyes al respecto⁴⁸. Se trasluce así que, junto al cambio en el pensamiento legal romano, también estaba teniendo lugar un progresivo cambio en la estructura familiar, en el que el movimiento de los abstinentes, incluidas las viudas, iría encontrando su sitio. Un ejemplo claro de la riqueza que podían llegar a

⁴⁴ Ambr. *De uirg.* 1.36: *et obliuiscere populum tuum et domum patris tui.*

⁴⁵ Ambr. *Expositio Psalmi 118*, habla de la vulnerabilidad de las viudas ante la invasión de la propiedad (6. 20), el fraude (8.58) o los litigios vejatorios (16.6-7).

⁴⁶ Ambr. *De uid.* 58: *Sed patrimonium uis tueri. Maius pudoris est patrimonium, quod melius regit uidua quam nupta.*

⁴⁷ El estudio de F. E. Consolino, “Tradizionalismo e Trasgressione nell’élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l’inizio del V secolo” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites”*, 65-139, revela cómo las grandes damas ascetas romanas mantienen intacto su patrimonio a pesar de las apelaciones a la renuncia.

⁴⁸ A. Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, 152.

acumular estas viudas es el de Juliana, una florentina que consagró a toda su familia a la Iglesia y sufragó la construcción de la basílica Ambrosiana⁴⁹.

El discurso de Ambrosio, a pesar de su tono subversivo, estaba dirigido fundamentalmente a las aristocracias. De ahí el énfasis en la cuestión económica y en la defensa de las estructuras de la familia que eran el armazón de la jerarquía social. Las propias vírgenes eran reclutadas de entre esas familias bien establecidas en Milán que aseguraban a la Iglesia importantes recursos económicos. El resultado era que el discurso cristiano, siempre abundante en el empleo de este tipo de retórica revolucionaria, había convertido la virginidad, un símbolo de la libertad humana frente a la sociedad, en una ideología al servicio del statu quo social⁵⁰.

Las sutilidades del texto pueden parecer demasiado abstractas, pero lo cierto es que existen ejemplos que demuestran que los esfuerzos de los escritores cristianos no fueron en vano. Al igual que la *Conduct Literature* inglesa de la modernidad, los apologetas del ascetismo como Ambrosio tuvieron una enorme influencia en la definición de un movimiento ascético totalmente compatible con las formas clásicas de autoridad familiar y roles sexuales, que incluso servía como forma de promoción familiar. La casa de Ambrosio también ofrece un ejemplo bastante representativo de la virginidad como estrategia de reproducción del patrimonio y la autoridad familiar. En primer lugar, la madre decidió permanecer viuda manteniendo intactas las propiedades familiares⁵¹. La hermana mayor, Marcelina, había sido consagrada virgen nada menos que por el papa Liberio, algo que con seguridad conformaba el ideal de clase alta e indicaba que, si bien la casa de Ambrosio no pertenecía a la aristocracia más poderosa, sí contaba con importantes conexiones⁵². Sin embargo, el propio Ambrosio reconocía que ésta seguía tan ligada económicamente a la familia como él mismo. Posiblemente, siendo Ambrosio el hermano mayor, era él quien gobernaba las propiedades y quien tenía la potestad sobre las mismas. No obstante, el que gestionaba todo el patrimonio era Sátiro, quien también había permanecido célibe, manteniendo la herencia familiar

⁴⁹ Ambr. *Exh. uirgt.* 14: *Ea igitur uidua sancta est iuliana, quae hoc Domino templum parauit atque obtulit, quod hodie dedicamus.*

⁵⁰ F. E. Consolino, "Tradizionalismo e Trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo", 65-139.

⁵¹ Cf. Ambr. *De uiduis.* (en adelante *De uid.*).

⁵² Ambr. *De uirg.* 3.1.

unida. Por lo tanto, ninguno de los tres abandonó el vínculo familiar, como tampoco renunciaron a su patrimonio⁵³.

De hecho, su familia se convirtió para Ambrosio en una nueva ocasión para el despliegue de su propaganda. No sólo Marcelina, que se había erigido en un símbolo de la castidad, sino también Sático, cuyo funeral en 379 fue convertido por Ambrosio en una ocasión para el despliegue de su poder público. El obispo dedicó dos sermones a su hermano en sendos actos públicos. Dos ocasiones en las que Ambrosio se convirtió en el centro de atención y que sirvieron para escenificar su unión con una comunidad que, como su familia, se había reunido compartiendo su dolor. Además de la ceremonia del funeral, al séptimo día congregó a todos los milaneses para honrar al difunto frente a su tumba, un gesto muy similar a las oraciones frente a los sepulcros y relicarios de los mártires. En su sermón, Ambrosio fue capaz de reelaborar retóricamente el fallecimiento de su hermano y presentarlo como una renuncia voluntaria a su familia, una especie de martirio del obispo por el bien de la comunidad. Al mismo tiempo, Sático pasaba a ser enfáticamente el hermano de todos los milaneses y su tumba, un lugar privado de la familia, se convertía en el centro religioso de la comunidad. Sin embargo, aun cuando Ambrosio se dirigía a todos los milaneses, su sermón también sirvió para poner de manifiesto la fractura de la comunidad, al mencionar que Sático sólo comulgaba con católicos⁵⁴.

No obstante, se puede aducir que Ambrosio no fue nunca un monje o un asceta que realmente renunciara a la vida en comunidad y se retirara cobardemente a la soledad del cenobio, como decía Gibbon en el fragmento que abre este capítulo. Sin embargo, el monasterio de Lérins proporciona otro ejemplo de la compatibilidad entre la autoridad familiar y el ascetismo cenobítico. Muchos de los monjes más conocidos del monasterio compartían relaciones familiares. Así, Hilario era familiar de Honorato, el fundador del monasterio, y era hermano de Pimeniola, la mujer de Lupus, obispo de Troyes, cuyo hermano era Vicente de Lérins. A su vez Euquerio, quien había entrado en el monasterio con su mujer Gala y sus hijos Verano y Salonio, era familiar de Valeriano, el destinatario de su *De Contemptu Mundi*. Los hijos de Euquerio fueron educados por

⁵³ Ambr. *De exc. Frat.* 1.7, 39, 59.

⁵⁴ Ambr. *De exc. Frat.* 1. 6, 47.

Honorato, Hilario, Vicente y sobre todo por Salviano, quien también practicaba la vida ascética acompañado de su mujer Palladia y su hija Auspiciola⁵⁵.

No obstante, Salviano es un ejemplo de cómo el ascetismo podía llevar a la incomprensión y el conflicto dentro de la familia. En una muestra más de que las diferencias religiosas no eran infranqueables, Salviano y Palladia se habían casado a pesar de que Palladia y sus padres, Hipacio y Quieta, eran paganos. Sin embargo, cuando poco después de dar a luz a su hija Auspiciola la pareja decidió practicar una vida de abstinencia sexual y renuncia ascética, los padres de Palladia, debieron de pensar que aquello era demasiado y rompieron relaciones con la pareja.

Así, después de siete años en los que Salviano y su mujer no recibieron respuesta a ninguna carta, la pareja decidió hacer un último intento de reconciliación, aprovechando que Hipacio y Quieta se habían hecho cristianos recientemente. La epístola que enviaron en esta ocasión es todo un ejemplo de retórica persuasiva, en la que Salviano y su mujer apelaban a la caridad y los recuerdos de los suegros. No obstante, junto a las humildes peticiones de perdón, sorprende que Salviano y su mujer se arrogaran el grado de doctores y maestros frente a sus padres. El solapamiento de la jerarquía ascética a aquella familiar llevaba a estas fricciones y acomodados del orden tradicional que en cierta manera erosionó la autoridad paterna. La reciente conversión al cristianismo de su suegro permitía a Salviano hablar con esta autoridad.

No obstante, en la carta quedaban de manifiesto como permanecían vigentes las formas de autoridad familiar. Por un lado, como Palladia reconocía, ella había hecho lo que su marido había elegido para los dos, como correspondía a una buena esposa. Así, afirmaban, la culpa sería en todo caso de Hipacio que entregó a su hija a un cristiano. Además, la diferencia religiosa entre los padres de Palladia y Salviano (antes de que Hipacio se hiciera cristiano) no había impedido que éste, según cuenta, hubiera intentado continuamente mantener el contacto con ellos, algo dificultado por la lejanía.

Precisamente, junto a la asunción de la vida ascética, las otras dos situaciones que trataba de justificar la carta eran la lejanía de la joven pareja y el hecho de que la familia permaneciera unida. Es posible que fueran estas dos circunstancias, más que la asunción de una vida de castidad y religiosa, las que más preocupaban a los padres de Palladia.

⁵⁵ R. W. Mathisen, "Epistolography, Literary Circles and Family ties in Late Roman Gaul", *TAPA* 111 (1981), 104 y ss.

La lejanía respecto a la familia había sido siempre problemática para los padres romanos, cuya principal fuente de cuidado y manutención eran los hijos. Una preocupación que se ve también en Paulino de Pella⁵⁶, quien reprochaba a su hija – a pesar de que ésta no había tomado la vida ascética – que se hubiera ido dejándolo solo en un momento de guerras e inestabilidad⁵⁷. La situación de Paulino a mediados del siglo V en Marsella debía ser muy parecida a la de los padres de Palladia, que permanecían en el norte de la Galia amenazados por los bárbaros. También Rutilio Namaciano, a pesar de que su padre debía de ser un hombre de carácter fuerte que había desempeñado cargos en Italia, da una idea de la indefensión en la que vivía un anciano privado de la ayuda de sus hijos⁵⁸.

Pero quizá el mayor temor de los padres de Palladia era la posibilidad de que la renuncia a la vida marital de Salviano significara el abandono de su mujer y su nieta. De ahí que Salviano y Palladia hicieran continuas menciones a la vida en común de la familia. Para los viejos romanos, como se ha visto en los tratados de Ambrosio, el estado de indefinición jurídica que suponía la virginidad de sus hijas debía de ser una situación incómoda⁵⁹. La mala visión que los romanos tenían del divorcio y de la disolución del vínculo familiar se acentuaría en época cristiana. Paulino de Pella era un ejemplo de lo que un hombre estaba dispuesto a soportar antes de abandonar a su mujer⁶⁰.

Entre otras cosas, uno de los grandes problemas de la indefinición del status de los ascetas era el problema del patrimonio. En este sentido, la ley dejaba claro que en caso del abandono de la mujer se debía producir la devolución de la dote⁶¹. Aunque Salviano no había abandonado a su mujer, es muy probable que su renuncia ascética conllevara el rechazo a la herencia de Palladia que era la primogénita de Hipacio y Quieta. El hecho de que los abuelos no hubieran adoptado a su nieta, significaba que ésta también quedaba excluida de la misma⁶². De hecho, es muy posible que éste fuera

⁵⁶ Paulinus Pellanus, *Eucharistikós*, 95 y ss.

⁵⁷ Paul. Pell. *Euch.* 325 y ss.

⁵⁸ Rutilius Namatianus, *De Reditu Suo*, 215; 575 y ss.

⁵⁹ B. D. Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine”, *P&P* 115 (1987), 3-51.

⁶⁰ Paul. Pell. *Euch.* 480 y ss.

⁶¹ J. E. Grubbs, “Constantine and imperial Legislation on the Family” en J. Harries y I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code: studies in the imperial law of late antiquity* (Londres, 1993), 120-43.

⁶² K. Cooper, “Poverty, Obligation, and Inheritance: Roman Heiresses and the Variety of Senatorial Christianity in fifth-century Rome”, 181.

uno de los motivos de la carta, teniendo en cuenta la edad que los suegros de Salviano debían de tener. Salviano, como Paulino de Pella, nunca llegó a obispo y su supervivencia y la de su familia debía pasar por sus dotes intelectuales y docentes una vez que dejó Lérins. Paulino de Pella dejó un relato de lo difícil que resultaba vivir una vida de privaciones y de cómo incluso asumiendo la renuncia como una elección religiosa, era necesario un pequeño patrimonio para sobrevivir⁶³. Años antes, Salviano había compuesto su tratado *De Avaritia* donde mencionaba que la única herencia que se debía dar a los hijos era el amor a Dios⁶⁴. No obstante, el tratado mencionaba explícitamente que nunca pediría a los padres que negaran la herencia a sus hijos⁶⁵. Además, el tratado era anterior a la carta a sus suegros, posiblemente más de cinco años, un tiempo en el que el pensamiento de Salviano evolucionó como se demuestra en la diferente concepción que se transmite en sus dos tratados conservados⁶⁶.

En conclusión, los ejemplos de Ambrosio y Salviano muestran que el mayor problema del ascetismo era clarificar el status de los ascetas tanto a nivel patrimonial como a nivel de la jerarquía familiar. El conflicto entre el ascetismo y la institución familiar obligó a buscar estrategias de adecuación que hicieron que la vida de renuncia no sólo no significara la disolución de la familia, sino que incluso se convirtiera en una estrategia de reproducción de la misma.

De hecho, paradójicamente el ascetismo cristiano ampliaría las relaciones parentelares más allá del vínculo familiar. Enfáticamente la vida entre los ascetas estaba vertebrada por las mismas relaciones de afecto que rigen la familia consanguínea, de ahí el uso de las denominaciones de parentesco, *frater*, *soror*, *mater* o *pater*. Así sangre y amor eran dos lealtades distintas pero no excluyentes, como Euquerio ponía de manifiesto al principio de su *De Contemptu Mundi*⁶⁷. Esas dos fuerzas hacían que el nuevo mundo cristiano estuviera lejos de las antiguas relaciones violentas o interesadas que gobernaban la sociedad secular pagana. De estas relaciones entre el ascetismo y la sociedad se encarga precisamente este segundo apartado.

⁶³ Paul. Pell. *Euch.* 515.

⁶⁴ Salu. Mass. *Ad Eccle.* 1.19.20.

⁶⁵ Salu. Mass. *Ad Eccle.* 1.23.

⁶⁶ M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia: studio critico* (Roma, 1940), 54 y ss.

⁶⁷ Eucherius, *De contemptu mundi*, 1-5.

b) Ascetismo, *amicitia* y relaciones sociales

Siendo la familia un microcosmos a escala que reproducía toda la jerarquía y el poder de la sociedad, no extraña que el ascetismo, en tanto que elemento subversor de la *patria potestas* y del orden familiar, fuera también entendido como un destabilizador social. Así, no sólo la renuncia sexual, sino sobre todo la negativa a participar en la defensa y la gestión del Imperio, e incluso la negativa a participar en la actividad económica, habrían hecho del ascetismo un elemento disgregador y peligroso, que evitó que los cristianos del siglo IV se educaran como responsables ciudadanos romanos⁶⁸.

Los ascetas habrían antepuesto el amor entre los creyentes a las lealtades de clase o a las alianzas políticas, que supuestamente habían primado en el mundo pagano anterior. El propio Paulino de Nola se mostraba especialmente concienciado a este respecto. En una carta enviada a Sulpicio en 397 preguntaba retóricamente dónde estaba la vieja amistad y los viejos *contubernia*, de los que Paulino se había deshecho en pos de una nueva amistad, basada en la eterna compañía y por la que profesaba más afecto que a sus parientes, que a su hermano e incluso que a su carne y su sangre⁶⁹. Porque, en la visión de Paulino, existían importantes diferencias entre la amistad secular, que era más esperanza que fe, y la amistad cristiana, que era la fuerza que unía a todos los hermanos con amor y *caritas*, y suponía la verdad misma ya que estaba producida por Dios⁷⁰. Tan en serio se había tomado Paulino la renuncia a las antiguas relaciones sociales que su afectuoso maestro Ausonio le reprochó su falta de atenciones, que entendía como una consecuencia de sus nuevas costumbres⁷¹.

Los cristianos tenían razón en afirmar que la amistad en el mundo romano no siempre había sido el tipo de relaciones de afecto que uno puede imaginar. La *amicitia* romana tenía un campo semántico más amplio que nuestro concepto *amistad*. Dentro de la *amicitia* no sólo estaban las relaciones desinteresadas, espontáneas y entre iguales,

⁶⁸ K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, ix.

⁶⁹ Paulinus Nolanus, *Ep.* 11.2-3: *Quae est, inquit mater mea, aut qui sunt fratres mei? Non hi uidelicet, qui de uoluntate carnis, et conuenientia somni, sed qui ex Deo nati sunt persapientiam Dei Christum [...] De quo mihi genitus frater non solum ad praesens adiutorium, sed et ad perenne consortium tanto superas omnem circa me corporalium necessitudinum affectionem, quanto potiore mihi germanus es, quam illi queos caro tantum et sanguis mihi sociat. Ubi enim mihi consanguinea germanitas? Ubi amicitia uetus? Ubi pristina contubernia?*

⁷⁰ Paul. Nol. *Ep.* 13, *passim*. Cf. D. E. Trout, *Paulinus of Nola: life, letters, and poems* (Berkeley-Londres, 1999), esp. 52 y ss.

⁷¹ Ausonius, *Epp.* 21 y 26.

sino complejas redes de reciprocidades asimétricas y desiguales, con importantes implicaciones sociales y políticas.

Pero, ¿hasta qué punto el ascetismo supuso realmente un abandono de las relaciones humanas precedentes? ¿En qué sentido introdujo el cristianismo un cambio en la antigua noción de amistad? Por un lado, también los intelectuales paganos como Libanio habían llamado la atención sobre las diferencias entre la amistad y la hipocresía, producto del interés⁷². Por otro lado, las evidencias demuestran que el mismo patrón de relaciones de amistad política pervivió entre las elites, a pesar del cristianismo. Más aún, entre las clases gestoras de la Iglesia muchas relaciones de *amicitia* se forjaron y se afianzaron precisamente sobre la base del ascetismo. A este respecto, el ejemplo de Ambrosio es revelador.

A través del ascetismo la familia del obispo comenzaría a explotar las conexiones con la virgen Soteris, un ancestro familiar martirizado – que Palanque identificó con una tía abuela⁷³ – de la que no se posee otra noticia que las menciones de Ambrosio en sus tratados de la virginidad. El parentesco con alguna víctima de las persecuciones aportaba a la familia la solemnidad de la tradición en la fe⁷⁴.

Todas estas conexiones pudieron facultar que la familia estableciera relaciones con alguno de los círculos ascéticos que existirían en la ciudad, como el que se congregaba en torno a Jerónimo. Ello habría permitido el establecimiento de vínculos con la alta sociedad romana, de enorme importancia para el reconocimiento social de la familia, que a partir de entonces comenzaría a recibir visitas de nobles cristianas, las mismas a las que (como ya se ha mencionado) Ambrosio, todavía niño, presentaba su mano derecha para ser besada como si fuera un obispo⁷⁵.

En concreto, serían de especial interés para el futuro obispo las conexiones que estableció con el poderoso clan de los *Anicii*, una de las más excelsas ramas del *ordo* senatorio que acumulaba enormes propiedades en todo el Imperio y monopolizaba muchos de los altos resortes del Estado. Así, Ambrosio se convirtió, posiblemente en 368, en abogado de la prefectura del pretorio en Ilírico a las órdenes de Sexto Petronio

⁷² Libanius, *Oratio* 22.

⁷³ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 5.

⁷⁴ P. Brown, *The Cult of the Saints*, 45 y ss.

⁷⁵ Paul. Med. *VAmbr.* 4.1: *cum uideret sacerdotibus a domestica, sorore, uel matre manus osculari, ipse ludens offerebat dexteram, dicens et sibi id ab ea fieri oportere, siquidem episcopum se futurum esse memorabat; Ibid.* 9.4. *Ecce, ut dicebam tibi, sacerdotis manum ocularis.*

Probo⁷⁶, el miembro más eminente de los *Anicii* al que Amiano Marcelino consideró oportuno dedicar todo un capítulo en su *Historia*⁷⁷.

Sin embargo, tampoco cabe sobrevalorar el papel del ascetismo como vía de promoción social. De hecho, el movimiento era tan restrictivo que era prácticamente lo contrario, un filtro social que limitaba la posibilidad de beneficiarse de la *auctoritas* que confería⁷⁸. En esta limitación residía precisamente la excepcionalidad del movimiento. Además, el ascetismo también funcionaba como lenguaje de poder de las elites y como canal de comunicación entre éstas para interactuar entre ellas y con el poder superior, y proyectar su imagen y su poder de cara al resto del entramado social. El ascetismo era la muestra palpable de la virtud de quien gobernaba porque ése era su puesto natural en la sociedad⁷⁹. Una adaptación cristiana del mismo juego de arcanos y del control del conocimiento que en los siglos precedentes habían sido las complicadas filosofías (todas ellas con altas dosis de ascetismo a su vez) que profesaban los administradores del Estado.

Un ejemplo revelador lo proporciona el monasterio de Lérins, convertido en el principal centro de extracción de las elites episcopales galas de mediados del siglo V. Así, tras su paso por el monasterio, Honorato e Hilario llegarían a ocupar la cátedra de Arlés, Euquerio la de Lyon, Lupus la de Troyes, Germán la de Auxerre, Salonio la de Ginebra, Verano una desconocida y Salviano llegaría a presbítero de Marsella. Este proceso, que Markus llamó la invasión ascética de las ciudades⁸⁰, produjo la aristocratización del episcopado galo y la confluencia entre el modelo ascético y el aristocrático.

El carácter aristocrático de los obispos galos sería una diferencia con respecto a los obispos norítálicos de finales del IV, muchos de los cuales provenían del servicio imperial. Sin embargo, ya Ambrosio había instituido un centro monástico en el que se formarían algunos de sus *collegae episcopales*, como Félix de Como, Vigilio de Trento

⁷⁶ Paul. Med. *VAmbr.* 5.1; la prefectura del pretorio del Italia, Ilírico y África, con sede en Sirmio, se establece en 365 y en 368 es confiada a Probo. N. B. McLynn, *Ambrose*, 31-32

⁷⁷ Amm. Marc. *Rerum Gestarum*, 27.11.

⁷⁸ *Ambr. De Off.* 3.10; afirma que el ayuno, abstinencia y no desear los bienes de otros es una práctica infrecuente.

⁷⁹ R. Teja, "La cristianización de los modelos clásicos: el obispo" en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica* (Sevilla, 1993), 213-230.

⁸⁰ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 199.

o Constancio de Claterna⁸¹. Al igual que Lérins, el monasterio de Milán tenía la misma vocación de formación de personal episcopal. La falta de fuentes sobre este centro monástico impide llegar a conclusiones sobre la composición social del mismo, pero parece que ninguno de ellos formaban parte de la aristocracia de primer rango, algo que por otra parte ayudaba a consolidar el sistema de dependencias del obispo respecto a la gran aristocracia local que parece ser un patrón en el norte de Italia del siglo IV (valgan como ejemplo los sermones de Zenón y Gaudencio). Por lo tanto el sistema de monje-obispo no fue un hecho diferencial de la Galia, de hecho, poco antes de su muerte Ambrosio había intercedido para que un monje, Honorato, llegara a obispo de Vercelli⁸². Sin embargo, en Italia el fenómeno no alcanzaría las cotas que llegó a tener en la Galia, donde Lérins llegó a controlar las principales sedes episcopales.

Las ventajas materiales derivadas de la vida en el monasterio hizo que la entrada en el monasterio se convirtiera en una forma preciada de promoción social. Una evidencia clara es la carta que Salviano, que por entonces estaba ya fuera del monasterio, envió en torno a 440 a sus antiguos colegas los monjes de Lérins para recomendar a otro familiar suyo, que estaba escapando de la persecución de los bárbaros en Colonia. Por las alusiones a la *inopia* en la que vive el joven y a la esclavitud como resultado de su pobreza, parece claro que Lérins constituía lo opuesto a todo ello, un centro de promoción social donde el joven podría promocionar socialmente a base de establecer beneficiosas relaciones con las elites llamadas a gobernar los obispados en el momento central de la centuria.

Así, Lérins aportaba no sólo un reducto de paz y un espacio para la formación intelectual en medio de la convulsa Galia, sino que además proporcionaba un ámbito en que se fraguaban las relaciones y la identidad que vinculaba a las elites. En este sentido el monasterio funcionaba como una especie de sistema *Oxbridge* de la Inglaterra Victoriana donde los monjes asimilaban todo un espíritu de cuerpo y un modelo de comportamiento diferencial de los que están llamados a gobernar; algo que en Lérins se fundamentaba principalmente en dos polos: la formación ascética y la excelencia social.

El retiro ascético del monasterio facultaba que se siguieran los caminos de Honorato, convenientemente presentado en los escritos como un santo en vida y un

⁸¹ Aug. *Confessiones* 8.6.15: *Et era monasterium Mediolani plenum bonis fratribus, extra urbis moenia, sub Ambrosio nutritore; et non noueramus*; R. Lizzi Testa, "Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica", *Codex Aquilensis* 5 (1991), 71.

⁸² El episodio será objeto de tratamiento más adelante, *cf. infra* p. 164.

padre de la comunidad. Lérins era por tanto el templo de Dios, que estaba lejos del resto de la humanidad, una herencia bíblica en medio de un tiempo de decadencia moral. En consecuencia, mencionaba Euquerio, la renuncia estaba reservada a los mejores y había que ser muy valiente para aceptarla. La separación del mundo tenía una enorme importancia en la configuración de esta identidad de clase gobernante y es posible que la vuelta de Hilario al monasterio cuando Honorato era ya obispo de Arlés tuviera que ver con este fortalecimiento de la imagen del gobernante que se proyectaba al exterior⁸³. Además esta dicotomía *insider-outsider* se explicitaba en una serie de rituales vedados para los profanos y que en ocasiones llegaron a ser diferenciales del mundo lerinense como la Pascua⁸⁴. Este énfasis en la formación espiritual de la elite queda de manifiesto en la carta de recomendación que Salviano de Marsella destinó a sus colegas de Lérins, donde decía explícitamente: “a otros he recomendado un cuerpo, a vosotros recomiendo el alma”⁸⁵.

Pero Euquerio no mencionaba que no sólo la excelencia moral o la voluntad podían llevar a Lérins. Así la mayoría de los ascetas del monasterio estaban unidos por vínculos familiares o eran aceptados gracias a la recomendación de antiguos hermanos, como se muestra en la carta de Salviano. Con tan estricto régimen de admisión no extrañaba que los de Lérins fueran comparados con los israelitas, en tanto que pueblo elegido por Dios. La organización jerárquica también era una característica de la organización interna de Lérins, que desde el principio estuvo lejos del monaquismo carismático y anárquico, contando con el poder centralizado del abad, cuya imagen se había fraguado en la autoridad de Honorato, que actuaba como un padre en la comunidad. Por tanto, elitismo social y jerarquía eran parte del currículo oculto que se transmitía a los monjes de Lérins.

Pero además esta ética del liderazgo social imprimía un código de comportamiento que no sólo se circunscribía a los muros del monasterio sino que se mantendría una vez que los hermanos hubieran dejado el monasterio. En este sentido, resulta curioso que todos los ejemplos que usaba Euquerio para ejemplificar la huida del mundo de los de Lérins fueran Moisés, Elías o David, todos ellos importantes líderes y defensores de su pueblo. Así, es muy posible que la autoridad que llegó a tener Hilario

⁸³ Euch. *De laude eremi*, esp. 1-5; L. Alfonsi, “Il ‘De laude eremi’ di Eucherio”, *Convivium* 36 (1968), 363-4.

⁸⁴ *Cf. infra* p. 134 y ss.

⁸⁵ Salu. Mass. *Ep.* 1: *Aliis enim comendavi hunc corpore, uobis spiritu.*

no se hubiera dado sin la experiencia de Lérins y sin la malla de relaciones que se tejían en el monasterio y que perduraron entre los monjes que llegaron al obispado, como constatan el viaje de Germán y Lupo a Britania⁸⁶ o los viajes de Hilario al norte de la Galia y sus encuentros con Germán⁸⁷. En un mundo en el que los procedimientos institucionales de comunicación entre oficinas no estaban totalmente institucionalizados, las relaciones privadas cobraban una enorme importancia⁸⁸.

Ascetismo, aristocracia y unidad lerinense quedaban de manifiesto en los escritos de unos monjes que no desaprovecharon ninguna ocasión para publicitar la calidad de los egresados de Lérins, algo que ponen de manifiesto la *Vita Honorati* de Hilario o los escritos de Euquerio, entre otros. En un momento en que el modelo tradicional del gobernante estaba en un proceso profundo de cambio – al igual que la aristocracia de dónde éstos habían sido extraídos, como muestra el ejemplo de Paulino de Pella – y que la sociedad demandaba modelos alternativos, los escritos de los lerinenses lograron transmitir un *ethos* de la clase gobernante que se oponía a los modelos anteriores. La respuesta de Euquerio era elocuente a este respecto: “fue siempre en el desierto que Dios alimentó a los suyos”⁸⁹. Su loa al ascetismo y al abandono de las propiedades era un ataque directo contra los que todavía esperaban que el magnate local se siguiera comportando como parte de la aristocracia tradicional. Por no hablar de las críticas de Salviano a la avaricia de la aristocracia tradicional. El ascetismo era presentado como un regenerador moral que redimiría de los pecados cometidos por los anteriores gobernantes y que tan palpables eran para los galos. Además, el enorme capital evocador que las descripciones de Lérins podían tener para las audiencias de Arlés, por no mencionar otras más alejadas, redundaba en el halo de superioridad cuasi-divina de estos monjes.

Por otra parte, el modelo de gobernante lerinense, ilustrado en las Escrituras y separado del mundo, eximía al gobernante de cumplir con uno de los ideales que las circunstancias galas habían impuesto, el valor guerrero y la capacidad de defensa militar. Como queda de manifiesto en figuras como la del conde Constancio y en las numerosas usurpaciones clamorosamente apoyadas en la Galia, la capacidad de imposición militar estaba al alza en el mercado político galo.

⁸⁶ Const. *VGerm.* 12.

⁸⁷ Hon. *VHil.* 21.

⁸⁸ C. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire* (Cambridge Mass., 2006), 186 y ss.

⁸⁹ Euch. *De laud.* 24: *Semper in deserto, pane Iesus suos pascit.*

Frente a estos modelos políticos, los lerinenses consiguieron aplicar su concepción al análisis del mundo, llegando a influir la cultura de la época. Consiguieron así que anomalías como eran el ascetismo familiar llegaran a ser aceptadas como formación inexcusable de un buen líder social y al mismo tiempo lograron construir en torno a ello una nueva tradición.

Una prueba del triunfo del modelo de Lérins fueron las numerosas fundaciones monásticas que aparecieron en las ciudades galas del momento y que lograron vencer la aversión gala al ascetismo, hasta el punto de ser considerado un mérito para la ostentación del cargo episcopal. En Lyon, Autun, Auxerre y Arlés, se fundaron monasterios que permanecieron vinculados por la *amicitia* epistolar⁹⁰. Un patrón de distribución de cartas que se asemejaba al de otros aristócratas como Símaco o Plinio y que tendrá el máximo exponente en Sidonio en la segunda mitad de siglo, quien también se cartearía con integrantes del círculo de Lérins como Lupo o Fausto⁹¹.

En conclusión, el modelo de ascetismo lerinense presentaba dos características que lo anclaron firmemente en la sociedad. En primer lugar, éste presentó una importancia de las redes familiares. En un mundo político extremadamente cambiante y peligroso y donde los vínculos institucionales resultaban inseguros y efímeros, el vínculo de la sangre permaneció como una institución fiable y que proporcionaba relevancia social.

En segundo lugar y en parte consecuencia de lo anterior, se produjo una aristocratización del episcopado galo, algo que diferenció a los galos de la aristocracia italiana que siguió manteniendo interés por la oficina secular y donde muchos de los obispos seguirían proviniendo asimismo del mundo secular. En este sentido, Bartlett decía que la causa de que los obispos italianos estuviesen más ligados al mundo que los galos estaba en cuestiones ideológicas más que económicas o políticas⁹². No obstante, la impresión que se percibe es que los galos conservaban todo el interés por la oficina secular, pero que las especiales circunstancias de la Galia – sometida a un extremo faccionalismo aristocrático, causa y consecuencia al mismo tiempo de las usurpaciones, y potenciado además por las invasiones – acababan presentando la vía episcopal como un

⁹⁰ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 184 y ss.

⁹¹ R. W. Mathisen, “Epistolography, Literary Circles and Family ties in Late Roman Gaul”, 95-109; J. Harries, *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome, AD 407-485* (Oxford, 1994).

⁹² R. Bartlett, “Aristocracy and Ascetism: the Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches” en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture*, 201-16.

medio preferente de promoción social. Quizá por eso Salviano había recomendado a su amigo a los monjes de Lérins⁹³. Pero hay dos ejemplos más elocuentes. De los dos hijos de Paulino de Pella, uno llegó a presbítero, mientras que el otro que participó en la vida pública acabó siendo asesinado⁹⁴. Todavía una generación después, los aristócratas galos como Sidonio seguían aspirando a los cargos seculares, aunque no rechazaban el obispado cuando la situación se ponía difícil.

b) Conflicto en el ascetismo

No sólo el ascetismo entraba en contradicción aparente con algunas de las instituciones sociales básicas, sino que las diferentes concepciones sobre el ascetismo fueron la causa de conflictos dentro de la Iglesia. Muchas de las fracturas que se dieron en la Iglesia tenían que ver con la importancia que se daba al ascetismo, de tal manera que éste se convirtió en la forma de expresión de muy variados tipos de disidencias.

Ello fue especialmente evidente en la querrela priscilianista. Los priscilianistas fueron acusados de llevar a cabo oscuros y radicales experimentos ascéticos como el hambre y la sed extremas, el rezo desnudo o la renuncia absoluta a las cosas materiales. Algo que venían a confirmar las Actas de los concilios de Zaragoza y Toledo, y el resto de fuentes eclesiásticas que se referían al episodio como Sulpicio⁹⁵, Filastrio de Brescia⁹⁶ o Siricio⁹⁷.

Los cánones hablan de ayunos dominicales y durante la Cuaresma, de abandono de la liturgia en la Epifanía, de rezos descalzos y de abandono de las tareas sacerdotales con el fin de convertirse en monje⁹⁸. Algo que concuerda con la descripción de Sulpicio, que mencionaba la capacidad de Prisciliano para el sacrificio ascético y confirmaba que una de las acusaciones que llevaron a su ejecución fueron prácticas como el rezo desnudo⁹⁹. El propio acusado dedicó una gran parte de sus escritos a enunciar y

⁹³ Salv. *Ep.* 1.8: *Commendaui hunc aliis, commendo uobis, licet non aeque aliis ut uobis.*

⁹⁴ Paul. Pell. *Euch.* 495-505.

⁹⁵ Sulp. Seu. *Chron.* 2.46.4.

⁹⁶ Filastrius Brixianensis, *Diuersarum hereseon liber*, 61.5.

⁹⁷ Siricius Romae, *Ep.* 1.

⁹⁸ *Acta Concilii Caesaraugustani*, Cn. 2, 3 y 6.

⁹⁹ Sulp. Seu. *Chron.* 2.46.

defender su concepción del ascetismo, fundado en una visión dualista del cosmos y que pasaba por el celibato y la renuncia a los bienes mundanos, a la carne y al alcohol¹⁰⁰.

Asimismo, los priscilianistas se presentaban como un grupo de ascetas unidos por la perfección espiritual (*conuersatio*)¹⁰¹. Entre los seguidores de Prisciliano el ascetismo era el criterio que definía a los líderes del movimiento, los perfectos, para quienes se pedía la más rigurosa renuncia y la continua penitencia¹⁰². Esta jerarquía espiritual era una peligrosa similitud con el maniqueísmo. No obstante, sólo una década después el monje Joviniano acusaría a la Iglesia oficial de dividir a los fieles en un escalafón ascético, utilizando similares argumentos con los que ahora se atacaba al grupo de Prisciliano¹⁰³. Además, al contrario que las ambigüedades de la retórica ambrosiana sobre la vida conyugal, la postura de Prisciliano era clara al recomendar el matrimonio para el resto de la comunidad, algo que lo diferenciaba de los seguidores de Manes¹⁰⁴.

Sin embargo, su defensa del celibato contrastaba con las acusaciones de prácticas obscenas que alcanzarían al propio Prisciliano, acusado de dejar embarazada a Prócula y provocarle el aborto con hierbas¹⁰⁵. No obstante, la acusación de inmoralidad sexual entraba dentro de los *tópoi* deprecatorios habitualmente usados contra la piedad religiosa y moral de disidentes, herejes o paganos. Por otro lado, el aborto con hierbas redundaba en la caracterización de Prisciliano como mago, otra de estas acusaciones estereotipadas cuya sola mención evocaba automáticamente la imagen de depravadas y peligrosas herejías.

Otra de las cuestiones en las que coincidían tanto los cánones del Concilio como las descripciones contemporáneas era en la cohabitación de los hombres y mujeres priscilianistas, algo que ha llevado a inferir que en tales grupos se daba una relajación de los roles sexuales¹⁰⁶. Lo cierto era que, como se ha visto, estos comentarios

¹⁰⁰ Cf. esp. *Liber Apol.* y *Liber de fide*; *Canones in Pauli apostoli epistulas*; Cf. J. Vilella, “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58.2 (1997), 503-30.

¹⁰¹ *Liber de fide* 56.44. Cf. M. V. Escribano Paño, “La disputa Priscilianista”, 211 y ss.

¹⁰² Cf. *Cn. in Pauli Epp.* 35-38, 89.

¹⁰³ Sobre la repetición de los argumentos en la crítica ascética Cf. U. Berner, “Epicurus' role in controversies on asceticism in European religious history”, 43-60.

¹⁰⁴ *Cn. in Pauli Epp.* 57, 33.

¹⁰⁵ *Sulp. Seu. Chron.* 2.48.3.

¹⁰⁶ *Sulp. Seu. Chron.* 2.46: *ad hoc mulieres nouarum rerum cupidae, fluxa fide, et ad omnia curioso ingenio catervatim ad eum confluebant*; *Acta Conc. Caes.* Cn 1 pedía curiosamente que las mujeres fieles no se mezclaran en las reuniones con hombres que no fueran sus maridos (*Ut feminae fideles a uirorum*

entroncaban con todos los prejuicios sobre la incapacitación moral e intelectual de las mujeres, una idea heredada del paganismo, pero que se reforzó con la tradición judaica. La presencia de mujeres, por tanto, se había convertido en un *tópos* muy válido para desacreditar a las herejías o a los adversarios políticos. De hecho también Jerónimo o Dámaso tuvieron que defenderse de estos comentarios. Ello a pesar de que sólo treinta años después el primero no tendría problemas en describir al priscilianismo como el “resultado de la ignorancia, creado por un falso docto con éxito entre mujerzuelas”¹⁰⁷.

Jerónimo era a finales del siglo IV uno de los principales abanderados del ascetismo y sus postulados llegaron a escandalizar a laicos y eclesiásticos que vieron en la radicalidad de sus postulados una alarma de disrupción social. Uno de los que se opusieron a tal ascetismo y que por ello fue el blanco de las críticas de Jerónimo fue Helvidio, un laico que negaba la virginidad perpetua de María al interpretar el pasaje de Mateo 1, 24-25 – en que se contaba que José, tal y como le había mandado el ángel del Señor, había recibido (*accepit*) a su mujer y no la había conocido hasta el nacimiento de su Hijo – como que José y María habrían tenido más hijos después de Jesús¹⁰⁸.

Otro que puso en cuestión la renuncia ascética fue Joviniano, un monje del que se sabe poco más que lo que mencionó Jerónimo en su malicioso *Contra Iovinianum*. Al parecer tras una vida de mortificación monacal Joviniano habría escrito en 390 un tratado en que exponía su conclusión de que no era el ascetismo lo que llevaba a la salvación, sino el bautismo y la fe, y que por tanto no existía una jerarquía espiritual dentro de los bautizados. Sus ideas fueron condenadas por un sínodo en Roma en 393 que también resolvió la excomunión de Joviniano.

Inmediatamente después del Sínodo, Siricio habría escrito a Ambrosio informándole de las decisiones e invitándole a secundar la condena¹⁰⁹. Ambrosio, viejo defensor del ascetismo y de la virginidad, habría convocado a los obispos del norte de Italia y habría apoyado la decisión de Siricio. Pero más interesante que la condena

alienorum coetibus separentur); Cn. 8 confirmaba la presencia de vírgenes entre los priscilianistas (*Ut ante quadraginta annos sanctimoniales uirgines non uelentur*); V. Burrus, *The making of a heretic*, esp. 33 y ss.

¹⁰⁷ Hier. *Ep.* 133; A. Ferreiro, “Jerome’s polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4)”, *REAug* 39: 2 (1993), 309-32; B. JeanJean, *Saint Jérôme et l’hérésie* (París, 1999), 401 y ss.

¹⁰⁸ Hier. *Aduersus Heluidium* 1.3, sobre la interpretación de Mt. 1,24-25: *Exsurgens Joseph a somno, fecit sicut praeceperat ei Angelus Domini: et accepit uxorem suam, et non cognovit eam, donec peperit filium suum*

¹⁰⁹ Ambr. *Ep. extra coll.* 41 a.

resulta el hecho de que Ambrosio decidiera conservar la carta de Siricio entre las de su epistolario. De esta forma Ambrosio dejaba constancia de su calidad de interlocutor entre los obispados del norte y la sede de Roma. Así el conflicto por el ascetismo había ayudado a lubricar las relaciones de poder entre Ambrosio y sus obispados cercanos.

Precisamente se ha entendido que eran jovinianistas unos monjes que Ambrosio acusaría de perturbar la elección del obispo de Vercelli en 396 al soliviantar los ánimos de la población contra Honorato, el candidato propuesto por el obispo de Milán¹¹⁰. La descripción que realizaba el obispo de Milán encajaba con los postulados de Joviniano. Así Sarmatio y Barbatianus decían que no había mérito en la abstinencia, ni en la frugalidad, ni en la virginidad, y todos los cristianos eran iguales¹¹¹. No obstante, resulta extraño que Ambrosio no mencionara explícitamente a la secta, que habría sido una forma muy efectiva de descalificar legalmente a los dos individuos, dado que la secta había sido condenada sólo tres años antes. Lo más probable es que los monjes no fueran realmente jovinianistas, pero al arrojar sobre ellos la sospecha de pertenencia a una secta condenada por no admitir los beneficios salvíficos del ascetismo, Ambrosio enfatizaba más aún la calidad de su candidato que no en vano había sido monje hasta aceptar el obispado.

Priscilianismo por un lado y jovinianismo por el otro ponen de manifiesto que a finales del siglo IV la Iglesia estaba en pleno proceso de definición de cuál era el ascetismo que podía ser admitido. Los excesos priscilianistas, que enfatizaban la autoridad ascética por encima de la posición institucional, eran potencialmente peligrosos y disruptivos. Del mismo modo, la condena al ascetismo del jovinianismo cercenaba una de las fuentes de autoridad carismática de los obispos. A través de la condena del ascetismo excesivo o de la falta del mismo la Iglesia fue definiendo un tipo de disciplina ascética que resultaba asimilable.

Por ello, no extraña que una de las formas en las que se materializó la lucha episcopal en el sur de la Galia desde finales del siglo IV fuera precisamente las acusaciones de adulterio. Éstas tenían la ventaja de que por un lado eran un ataque contra la solvencia moral del obispo y lo desacreditaban para el cargo. Pero por otro

¹¹⁰ Cf. *infra* p. 164.

¹¹¹ Ambr. *Ep. extra Coll.* 14 [63].7: *Sarmantionem et Barbatianum uaniloquos homines, qui dicant nullem esse abstinentiae meritum nullam frugalitatis, nullam uirginitatis gratiam, pari omnes aestimari pretio, delirare eos qui ieiuniis castigant carnem suam, ut menti subditam faciant.*

lado, eran susceptibles de poner en marcha mecanismos institucionales que conllevaran a la destitución del obispo.

Varios obispos serían acusados de adulterio en el transcurso de luchas por el obispado o por obtener la posición de metropolitanos. Así Próculo de Marsella habría admitido una acusación de adulterio contra Remigio de Aix en 409¹¹². Próculo y Remigio eran viejos enemigos en disputa por la autoridad metropolitana de Narbonense II desde antes del Concilio de Turín. Los resultados de la acusación se pueden inferir a través de una carta del papa Zósimo en 417. Aquí se hablaba de la sustitución de Remigio por Lázaro, un viejo enemigo de Próculo, aunque ahora aliado, quien también había acusado de adulterio a Briccio, el obispo de Tours¹¹³.

La poca validez de las acusaciones de adulterio quedan de manifiesto en la disparidad de opiniones y en que tal acusación sólo resultaba efectiva cuando se contaba con un apoyo eclesiástico o secular fuerte. Así, Constantino había utilizado las acusaciones para expulsar a ciertos obispos díscolos, de los que Zósimo pediría su reintegración a partir de 417. Igualmente a Celedonio, obispo de Besançon sería acusado por Hilario de haberse casado con una viuda en 445, pero el apoyo del papa León, quien aprovecharía la ocasión para intervenir en la Galia, haría fracasar la estrategia de Hilario¹¹⁴.

d) Conclusiones

El ascetismo, que en su origen había sido un elemento desintegrador del orden social y familiar, sin embargo pudo ser reintegrado y convertido en fermento de la cohesión de las grandes familias que continuaban gobernando Roma. No obstante, el ascetismo mantuvo el carácter de protesta y los textos apologéticos del movimiento continuaron manteniendo la misma retórica revolucionaria.

¹¹² *Chron.* 452 (a. 409): *Proculus Massiliensis episcopus clarus habetur; quo anuente magna suspecto adulterio Remedi episcopi questio agitur*

¹¹³ *Zosimus Romae, Ep.* 3.5: *ab eodem Proculo fit post multos annos sacerdos tyrannici iudicii, defensore ciuitatis Aquensium cum contraireret adflicto, in ipsum penetrare et sacerdotale solium sanguine innocentis paene respersum irrupit; ibid.* 3: *uetus Lazaro consuetudo est innocentiam criminandi, per multam concilia in sanctum Briccium coepiscopum nostrum Turonicae ciuitatis diabolicus accusator inuentus est. A Proculo Massiliensi in sínodo Taurini oppidi sententiam calumniatoris excepit.*

¹¹⁴ *Cf. infra* p. 269 y ss.

Por otra parte, resulta controvertido afirmar que el ascetismo se convirtiera por sí solo un medio de promoción social o de superación de las barreras de género en el caso de las vírgenes. Como mucho habría supuesto una nueva vía suplementaria que en ningún caso llegó a trastocar los fundamentos del orden social. Pero sí resultaría útil para legitimar la posición social.

Así, el ascetismo funcionó como un revestimiento ideológico de las relaciones socio-políticas y como rasgo identificativo de las clases altas y de sus intereses políticos. De tal manera que no sólo constituyó un medio para la excelencia moral y la salvación (en sentido religioso), sino que además era un fin (en sentido socio-político) en sí mismo.

Así, el ascetismo habría sido uno de los medios de promoción de la familia de Ambrosio y un importante activo legitimador en los primeros años de su obispado. También habría resultado muy eficaz para los monjes de Lérins. No sólo para aquéllos que decidieron quedarse en el sur, como Hilario y Honorato, donde no contaban con conexiones familiares o de patrimonio, sino que también resultó útil para los que volvieron a su norte natal recubiertos de un halo de santidad que les abrió las puertas del obispado, como Germán, Lupo, Euquerio o Salonio. Desde este puesto muchos llevarían a cabo negociaciones con los bárbaros y organizarían la defensa de sus ciudades, siendo el último eslabón de Roma. Todavía a finales del siglo V, Constancio presentaba a Germán de Auxerre actuando como lo habría hecho un magnate local de época de Cicerón, logrando la bajada de impuestos y defendiendo la ciudad de la destrucción¹¹⁵.

Tampoco la amistad del ascetismo sería tan desinteresada y tan vertebrada ideológicamente como se podía pensar. Los grupos fraguados en torno al mismo no presentaban un alto grado de permanencia ni de coherencia en sus reivindicaciones y el entramado administrativo siguió estando vertebrado por estas relaciones de *amicitia*, que no eran más estables que las tradicionales alianzas. Como ejemplo baste mencionar cómo Probo, tradicional adalid del niceísmo, apoyó al arriano Valentiniano II, razón por la cual cayó en desgracia ante Graciano, precisamente en el momento en que su protegido Ambrosio contaría, supuestamente, con un enorme poder de influencia ante el emperador, que habría comenzado a alejarse del círculo de Ausonio¹¹⁶.

Por el contrario en la Galia del siglo V, las alianzas del ascetismo y la familia fueron aparentemente más consistentes, estando sometidas a un proceso de

¹¹⁵ Const. *VGerm.* 19.

¹¹⁶ H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux*, 138 y ss.

fragmentación del poder y de debilitamiento de la autoridad imperial, mientras emergen los poderes bárbaros.

2. Conflicto y culto público

a) *La liturgia*

La liturgia cristiana fue otro vehículo de expresión y ritualización del conflicto. En un momento en que se pretendía la unificación de toda la cristiandad, modificaciones en los rituales conllevaban enconadas luchas entre diversas facciones religiosas. La importancia de la liturgia radicaba en que ésta no sólo implicaba cuestiones religiosas, sino que era por encima de todo un acto social, una demostración de la unidad de la comunidad y de la permanencia del orden social que, a través de la repetición estereotipada de actos con sentido simbólico, conseguía crear el espejismo de la inmovilidad temporal.

Existen numerosos ejemplos de la importancia de la liturgia como forma de expresión del conflicto. Entre ellos, la misa ofrecía a los obispos un momento excepcional para la transmisión de ideología. En una sociedad sin medios de comunicación de masas el púlpito ofrecía a los obispos la capacidad inigualable del sermón. La misa no sólo era un momento señalado de la liturgia cristiana en la que se transmitían los principales dogmas y se hacía profesión pública de la fe, sino que era el momento por excelencia de expresión de la unidad de la comunidad de creyentes. Durante la misa, la iglesia daba cabida a ricos y pobres, a gobernantes y gobernados. Pero precisamente por ello, la misa era un momento óptimo para el despliegue de los roles y las categorías sociales, como ponían de manifiesto los sermones de Máximo o Gaudencio¹¹⁷.

Precisamente los sermones son una muestra elocuente de la variedad de asuntos que se trataban durante la misa, desde la instrucción religiosa a cuestiones de mera organización comunitaria. En este sentido, el ejemplo de Máximo de Turín es esclarecedor. Máximo utilizaría los sermones para aconsejar a los ricos propietarios de

¹¹⁷ Max Taur. *Serms.* 95 y 96; Gaud. Brix. *Praef. Beniu.*

Turín que debían acabar con el paganismo en sus tierras, para recriminar a los turineses que compraban lo saqueado a sus vecinos o para recordar de la necesidad de acoger a los obispos foráneos. Asimismo, como se ha visto en la sección anterior, el sermón era el medio idóneo para transmitir ideas de poder, de orden social o de género.

Pero tanto como la palabra, la sucesión estereotipada de actos con sentido simbólico que se daba en el rito litúrgico tenía una enorme importancia, por ello resultaba altamente significativo si tal sucesión se rompía.

En una ocasión, Ambrosio habría interrumpido el orden de la misa para dar precisamente un discurso a Teodosio. El episodio tuvo lugar a los pocos días de que llegara al norte de Italia la noticia de que el emperador había castigado a unos monjes que habían incendiado una sinagoga en Calínico, al otro lado del Imperio, y había obligado al obispo de la zona a pagar su reconstrucción. Ambrosio había mandado una carta a Teodosio en la que le recordaba el peligro en que incurría al ir contra Dios¹¹⁸. Pero no contento con ello, el obispo de Milán decidió plantarle cara al emperador en su terreno, la Iglesia. Así cuando la corte acudió a los servicios religiosos, el obispo decidió no seguir con los misterios, sino pronunciar un sermón que apelara a la conciencia del emperador. Ambrosio describió la escena y reprodujo el sermón en una carta que destinó a su hermana Marcelina¹¹⁹.

Aunque el sermón no hacía alusión directa a Teodosio ni a Calínico, las referencias a los judíos como asesinos de Cristo, la comparación entre la indigna sinagoga y la Iglesia, las imprecaciones contra los que ayudaban a los enemigos de Dios y las referencias al necesario perdón hacían que no hubiera que ser demasiado susceptible para captar la indirecta. Tras el sermón, Ambrosio bajó del púlpito y, después de una conversación en la que Teodosio finalmente acabó retractándose, Ambrosio volvió al altar para continuar con los oficios, cosa que no hubiera hecho de no producirse el cambio de actitud del emperador¹²⁰.

El principal problema es que dependemos enteramente de la palabra de Ambrosio, quien sospechosamente publicitó sus tres acciones más vistosas, incluida ésta, mediante cartas a su hermana Marcelina. Pero independientemente de si los hechos

¹¹⁸ Ambr. *Ep.* 74 [40], que aparece revisada *Ep. ex coll.* 1 a. El episodio es objeto de tratamiento más adelante, *cf. infra* p. 335 y ss.

¹¹⁹ Ambr. *Ep. ex. Coll.* 1 [61].

¹²⁰ Ambr. *Ep. extra Coll.* 1 [61].28: *Et ita ad altare accessi, non aliter accessurus, nisi mihi plene promisisset.*

ocurrieron en la forma en la que lo comentaba Ambrosio, su reconstrucción manifestaba la conciencia de un obispo del poder de la liturgia para explicitar los conflictos. A través de la misa Ambrosio había logrado dar notoriedad a un suceso que había ocurrido a miles de kilómetros, y lo había convertido en una cuestión en la que toda la comunidad se veía implicada. Ambrosio se presentaba ante a sus fieles como un *defensor ciuitatis* frente al emperador – un rol tempranamente asociado al obispo – y demostraba su poder de negociación, capaz de vencer la omnipotencia de la ley. En definitiva, era una actuación pública minuciosamente orquestada.

Con ésta y otras actuaciones, Ambrosio ayudó al desarrollo de un *tópos* del rol y la literatura episcopal, el enfrentamiento con el poder secular en defensa del bienestar espiritual de la comunidad. La actuación de los obispos en este sentido debía mucho a la imagen del aristócrata local que defendía los intereses de su comunidad frente al poder central de Roma, como había hecho Cicerón, por ejemplo. Pero además, en el caso de Ambrosio, los conflictos que a mediados de siglo habían enfrentado a los obispos nicenos del occidente con la política arriana de Constancio II, habían aportado nuevos significados a tal actitud. Estos conflictos habían resultado especialmente evocadores durante el reinado de Valentiniano II y su madre Justina – que como Constancio II eran firmes arrianos – y en esta época Ambrosio había hecho referencia consciente a los mismos en sus escritos. La llegada de un emperador niceno como Teodosio no había supuesto el final del tópico. Más bien al contrario, los escritos de Ambrosio venían a confirmar que la actitud combativa era más necesaria ahora si se quería evitar que un emperador de recta fe acabara cayendo en el pecado por falta de asesores valientes y eficaces. Así se lo explicaba Ambrosio a Teodosio en el primer párrafo de la carta que le envió cuando se enteró de su decisión en Calínico¹²¹.

Ambrosio no fue el único en participar de este rol. Al otro lado del Imperio, Crisóstomo se tomaba muy en serio su posición de salvaguarda moral del poder, y poco después Sinesio de Cirene se veía en el penoso trance de defender a sus conciudadanos de la crueldad del gobernador Andrónico de Berenice. Otros como Gaudencio de Brescia no tenían ningún problema en manifestar públicamente su afinidad con el

¹²¹ El primer párrafo de la carta que Ambrosio envió a Teodosio por la cuestión de la sinagoga de Calínico es un ejemplo elocuente, Ambr. *Ep.* 74 [40].1: *Nam si indignus sum, que a te audiar; indignus sum, qui pro te offeram, cui tua uota, cui tuas committas preces. Ipse ergo non audies eum, quem opro te audiri uelis? Non audies pro se agentem, quem pro aliis audisti? Nec ueteris iudicium tuum, ne cum indignum putaris, quem audias, indignum feceris, qui pro te audiatur?*

magister memoriae Benívolo. Pero curiosamente Benívolo había sido uno de los pocos funcionarios que se habían opuesto a las medidas de Justina en 386.

El poder ideológico del *tópos* queda probado por las secuelas que la estrategia de Ambrosio dejó en obispos posteriores como Hilario de Arlés. Aunque Hilario no dejó constancia de ello, su hagiógrafo Honorato creyó oportuno incluir en su *Vita* el enfrentamiento que el obispo había protagonizado frente al prefecto de las Galias en medio de una misa. Según se narra, Hilario ya le había pedido en privado al prefecto que se abstuviera de los juicios injustos, pero viendo que no causaba ningún efecto en él, el obispo había aprovechado una misa en la basílica Constantia para expresar ante los fieles su lucha incansable por el bienestar de la comunidad. Así, cuando el prefecto entró (“bruscamente” – *subito* – puntualiza Honorato) en la iglesia, Hilario cesó en los oficios porque no consideraba a éste digno de recibir los alimentos celestes. Pero una vez que el prefecto entendió la indirecta y abandonó la iglesia, Hilario prosiguió con renovado celo. Es significativo que Honorato considerara que Hilario había dado así “un ejemplo del deber de despreciar los poderes del mundo por la virtud de la constancia”¹²². Ello demostraba que el obispo no sólo debía luchar por los derechos de sus fieles, sino que además debía hacerlo explícito para sentar el ejemplo, y la misa, el acto comunitario por excelencia, era el ámbito idóneo.

Inmediatamente saltan a la vista las similitudes entre el enfrentamiento de Hilario con un prefecto que sospechosamente no es nombrado y el caso de Ambrosio con Teodosio. No sería la única influencia del modelo de obispo que Ambrosio había sentido, y su legado es perceptible en numerosos aspectos del episcopado galo del siglo V.

También existieron otras concomitancias como el conflicto con Roma acerca de la fecha de la Pascua. En 387 la primera luna llena después del equinoccio de primavera había caído en domingo, lo que implicaba un problema en el cálculo de la Pascua cristiana. Siricio decidió aquel año que no adoptaría el cálculo de Alejandría, que tradicionalmente tomaba Roma y que servía de referencia para todo el occidente. Ambrosio escribió entonces una carta a los obispos de su provincia en que explicaba el cálculo de la Pascua y justificaba su decisión de apartarse de Roma y tomar el cálculo de Alejandría¹²³.

¹²² Hon. *VHil.* 13: *Praemisit et reliquit exemplum, qualiter constantiae uirtute mundanae contemni debeant potestates.*

¹²³ Ambr. *Ep. extra Coll.* 13 [23].

Como menciona Liebeschuetz, el sermón tenía poco de coactivo y mucho de instrucción y de demostración de la autoridad intelectual de Ambrosio¹²⁴. Pero también es cierto que la carta le permitía a Ambrosio enfatizar su poder sobre los obispos adyacentes, sobre los que estaba consolidando un poder creciente frente a la otra gran sede de Italia, Roma¹²⁵. De hecho, Ambrosio no se ahorra el comentario de decir que fechar erróneamente la Pascua era apartarse de la verdad y la tradición¹²⁶. El episodio de la Pascua permitía además demarcar explícitamente los límites de la influencia directa de ambas sedes, que siempre estuvieron en competencia latente.

No obstante, Milán y Roma no protagonizaron desencuentros como los que tuvieron lugar en la siguiente centuria entre la sede apostólica y Arlés. Los intentos de Hilario de consolidar su primacía en el sur de las Galias habían llevado a conflictos que León, el obispo de Roma, había aprovechado para intervenir en la zona y reafirmar su poder. No obstante, cuando Hilario hubo muerto, León se vio en la necesidad de garantizar una cierta primacía a la sede de Arlés, ahora en manos de Ravenio. Las epístolas del obispo de Roma dan la impresión de que León sólo estaba presentando como concesión propia lo que de hecho era un poder de facto consumado. En su carta 96, León concedía a Ravenio el poder de cerciorarse de que los obispos de la Galia respetaban la fecha de la Pascua de 452¹²⁷. No obstante, sólo dos años después, León se veía en la necesidad de afirmar ante los obispos de Galia e Hispania que era a sí mismo, en calidad de obispo de la sede primada de Roma, a quien correspondía fijar tal fecha¹²⁸.

El episodio de León demuestra la importancia política de la liturgia como una ocasión para el despliegue del poder metropolitano y al mismo tiempo, para la expresión de los conflictos latentes entre las diversas sedes. Ser capaz de imponer la fecha de la Pascua significaba tener a numerosas comunidades celebrando al mismo tiempo uno de los momentos principales del calendario litúrgico cristiano, lo que contribuiría a potenciar el sentimiento de unidad de las diversas comunidades. Por el

¹²⁴ J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 278-281. Las conclusiones de Liebeschuetz – que considera la carta como una ocasión para el despliegue de la retórica ambrosiana y para poner a disposición a sus compañeros conocimientos que sólo estaban en griego – es en mi opinión cuestionada por el episodio de León Magno que se describe a continuación.

¹²⁵ N. B. McLynn, *Ambrose*, 280.

¹²⁶ *Ambr. Ep. extra Coll.* 13 [23]. 2.

¹²⁷ Leo Magnus, *Ep.* 96.945 (*ad praecipuum religionis*).

¹²⁸ Leo Mag. *Ep.* 138.1101 (*cum in omnibus diuinorum*).

contrario, que una región celebrara la Pascua en otra fecha servía para enfatizar el desencuentro y el sentimiento de alienación e identidad intracomunitaria.

b) El culto martirial

Pero si hubo un elemento cultural especialmente relacionado con el conflicto, ése fue el culto a los mártires. En primer lugar porque, como ya se ha mencionado, el culto a los mártires implicaba el recuerdo de un conflicto pasado que se había convertido por la retórica cristiana en el símbolo del conflicto por excelencia, las persecuciones. El culto a los mártires actualizaba este conflicto pasado y permitía la reelaboración del recuerdo con la vista puesta en el presente. Así las ceremonias de descubrimiento y traslación de reliquias también produjeron experiencia, por lo que se convirtieron en ritos especialmente diseñados para la expresión y la gestión de conflictos presentes. Por último, el culto a las reliquias también estuvo en la raíz de nuevos conflictos, ya que contravenía tabúes culturales romanos.

Estos discursos y ceremonias cargaban de contenidos adicionales a las reliquias, que eran la muestra más evidente de la actualización del conflicto pasado. Así las reliquias de Gervasio y Protasio ya no sólo eran la evidencia de las persecuciones del siglo III, sino que además eran un símbolo de la resistencia de Ambrosio frente al poder despótico del Imperio y frente a la impiedad arriana de Justina.

La importancia que el culto al mártir adquirió en época antigua queda reflejada en la atención que le ha prestado la historiografía reciente. Las interpretaciones acerca de tal culto han fluctuado entre dos teorías fundamentales: la visión histórica que hace del culto al santo una cristianización del culto al héroe clásico¹²⁹, o la visión más antropológica que minimiza la herencia para centrarse en las causas internas y las funciones que desempeñaba de la sociedad cristiana del siglo IV¹³⁰. No obstante, este capítulo intenta centrarse no en las causas que llevan a su aparición, sino en los efectos que tal fenómeno produjo.

El culto martirial supuso un enorme cambio mental para los romanos, que habían mantenido claras fronteras entre los vivos y los muertos, que por ejemplo se explicitaban en la prohibición de tener enterramientos dentro de la ciudad. Las

¹²⁹ R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, 98 y ss.

¹³⁰ P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), 80-101.

reticencias que el culto a los santos y sus reliquias provocó en el mundo romano queda de manifiesto en leyes como la *CTh* 9.17.7 en que se prohibía el movimiento de los restos mortales¹³¹. A pesar de ello la presencia de los mártires en la vida diaria fue continua, y su significación social y política se hizo palpable a muchos niveles.

A lo largo de su carrera, Ambrosio utilizaría con frecuencia el símbolo del martirio, el cual adaptó en función de sus necesidades. De hecho, su relación con el martirio se retrotrae a su infancia, cuando el futuro obispo acababa de llegar a Roma tras la muerte de su padre, el antiguo prefecto de las Galias¹³². Aunque tradicionalmente se dio por supuesta la pertenencia de Ambrosio a los rangos más altos del *ordo* senatorial¹³³, en la actualidad se tiende a ubicar al futuro obispo en los márgenes de dicha aristocracia y con escasas conexiones familiares¹³⁴. Además, la muerte de su padre habría dejado a la familia en una situación delicada¹³⁵. La falta del *paterfamilias* cortaba en este momento posibles vías de ascenso social, más aún si aceptamos que la familia se encontraba en los márgenes de la aristocracia senatorial. Además, sus conexiones en Roma habían podido enfriarse durante su ausencia en Tréveris, siendo éste un momento en que las alianzas políticas alcanzaban una enorme complejidad y fluctuaban con sorprendente rapidez¹³⁶.

¹³¹ *CTh*. 9.17.7 (386); S. Castellanos, “¿*Nemo martyrem distrahat?* Reliquias de Santos: Disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C.” en L. A. García Moreno, M. L. Gil Egea, S. Rascón Márquez y M. Vallejo Girvés (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias. Acta Antiqua Complutensia*, 3 (Alcalá, 2003), 141-5.

¹³² Paul. Med. *VAmbr.* 3.1, 4.1; *PLRE* 1, *Ambrosius* 1, 51, posiblemente prefecto bajo Constancio II, aunque la identidad del padre de Ambrosio es controvertida en tanto que la única mención es la de Paulino. Cf. H. Savon, *Ambroise de Milan*, 30.

¹³³ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 6-8; S. Mazarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio* (Roma, 1989), 10-14; M. Sordi, “L’atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 203-230; T. D. Barnes, “Augustine, Symmachus and Ambrose” en J. McWilliam (ed.), *Augustine: from Rhetor to Theologian* (Waterloo-Ontario, 1992) 7-13; H. Savon, *Ambroise de Milan*, 32-33.

¹³⁴ N. B. McLynn, *Ambrose*, 31-32, J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 5-6; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian leadership in an age of transition* (Berkeley-Londres, 2005), 188 y ss. Cf. F. D. Gilliard, “Senatorial bishops in the fourth century”, *HThR* 77 (1984), 153-77, el origen senatorial de Ambrosio es relacionado con su ascenso *per saltum* a la cátedra de una de las ciudades más importantes del occidente romano.

¹³⁵ Paul. Med. *VAmbr.* 3.1, 4.1 ; H. Savon, *Ambroise de Milan*, 30.

¹³⁶ N. B. McLynn, *Ambrose*, 31-32, J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 5-6; Cf. F. D. Gilliard, “Senatorial bishops in the fourth century”, 153-77, el origen senatorial de Ambrosio es relacionado con su ascenso *per saltum* a la cátedra de una de las ciudades más importantes del occidente romano. Sobre la

Es posible que, en este complicado ambiente, la apelación al martirio influyera en la reubicación de la familia de Ambrosio entre la aristocracia romana. Sería en este momento cuando la familia comenzaría a explotar las conexiones con la virgen Soteris, un ancestro familiar martirizado que Palanque identificó con una tía abuela¹³⁷. El parentesco con alguna víctima de las persecuciones aportaba a la familia la solemnidad de la tradición en la fe¹³⁸. No obstante, de Soteris no se posee otra noticia que las menciones que Ambrosio incluyó en su primer escrito como obispo, el *De uirginibus* de 377, que no por casualidad abordaba el tema del ascetismo femenino e iba precisamente dedicado a su hermana Marcelina. Ésta, que había sido consagrada virgen por el papa Liberio¹³⁹, se convertiría en la vía de acceso a los grupos de altas damas romanas con aspiraciones ascéticas que existían en la ciudad – de hecho, se ha relacionado a Marcelina con el grupo de Jerónimo¹⁴⁰. Uno de estos grupos estaba formado por mujeres de la *gens Anicia*, una de las más excelsas ramas del *ordo* senatorio, a la que pertenecía Probo, bajo cuyas órdenes Ambrosio comenzaría una prometedora carrera política.

Existiera o no, lo importante era que el nombre de su familiar Soteris y de su hermana Marcelina iba a aparecer entre las menciones a otras célebres mártires y vírgenes. Así, su relación personal con el martirio sirvió como forma de comunicación con las grandes familias cristianas de la ciudad de Milán y al mismo tiempo, para definir la autoridad pastoral del obispo en apostólica descendencia de Cristo, definido a la vez como víctima y sacrificador¹⁴¹. Ambrosio lavaba así su nombre de burócrata al servicio de un estado otrora opresor de cristianos.

De hecho, ahora que las grandes persecuciones eran cosa del pasado, la renuncia ascética se había convertido en el heredero natural del martirio. Así, Ambrosio compuso su *De uirginibus* para conmemorar el aniversario de la mártir Inés. El capítulo segundo del Libro I de este tratado estaba enteramente dedicado a la muerte de la joven virgen,

transformación de la aristocracia senatorial itálica Cf. J. Matthews, *Western Aristocracies*, esp. Cap. 1 *The governing classes: (I) Symmachus and the Senatorial class*.

¹³⁷ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 5.

¹³⁸ P. Brown, *The cult of the Saints*, 45 y ss.

¹³⁹ Ambr. *De uirg.* 3.1.

¹⁴⁰ Hier. *Ep.* 45, menciona a una Marcelina como parte de su audiencia.

¹⁴¹ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 101-125; V. Burrus, “Reading Agnes: The rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius”, *JECS* 3:1 (1995), 45; ead., “«Equipped for Victory»: Ambrose and the Gendering of Orthodoxy”, *JECS* 4:4 (1996), 461-75; L. Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, *VChr* 48:3 (1994), 209-18.

contraponiendo la tierna imagen de una niña de doce años con las “cruelas manos de sus ejecutores”. En contraste con la fragilidad de un infante, la joven Inés mostraba total entereza mientras era apresada por “chirriantes cadenas, ofreciendo todo su cuerpo a la espada del rabioso soldado, todavía ignorante de la muerte, pero preparada para ella”¹⁴². El otro modelo típico de ese heroísmo que ligaba íntimamente la renuncia sexual y el drama épico del martirio era Tecla, figura altamente evocadora que captó la imaginación de los cristianos al escapar de sucesivos martirios gracias a su poder, y que Ambrosio además convertía en símbolo de la castidad¹⁴³. Pero además Ambrosio aportó otro ejemplo de una virgen de Antioquía que no nombra y que igualmente prefiere la muerte a perder la castidad¹⁴⁴.

Las fuentes transmitían cómo las frágiles figuras femeninas que eran las vírgenes impúberes eran capaces de derrotar con la fe a los soldados que las perseguían. Éste había sido el caso de la mártir antioqueña que recordaba Ambrosio, la cual había convencido a su perseguidor y había acabado recibiendo la muerte con él. A través de la sutil retórica, Ambrosio era capaz de llevar a cabo un intercambio de papeles a través del cual la virgen se convertía en soldado de Cristo, significativamente presentado como el “jefe de todas las legiones y el soldado se consagraba a Dios: “tus ropas me harán un soldado verdadero, las mías te harán una virgen”¹⁴⁵. Porque el relato martirial era el medio favorito para desarrollar el *tópos* de la *uirgo* como *uirago*, una compleja manipulación de género en la cual la amenaza del ascetismo de desestabilizar los roles sexuales convencionales era minimizada y usada para su fortalecimiento. El producto era de nuevo un discurso sobre las mujeres que, sin embargo, servía para asentar la autoridad masculina. Se construye así un discurso no exento de cierto erotismo sobre las vírgenes martirizadas – especialmente en el relato de Tecla asediada por los *impudicos oculos* que miran su desnudez – que le servía a Ambrosio para exponer cómo la subyugadora violencia sexual masculina representada en el soldado o en el león del anfiteatro es sublimada – aunque nunca vencida – por la virgen¹⁴⁶.

¹⁴² Ambr. *De uirg.* 1.2: *Haec inter cruentas carnificum impauida manus, haec stridentium grauibus inuouilis tractibus catenarum, nunc furentis mucroni militis totum offerre corpus, mori adhuc nescia, sed parata*

¹⁴³ Ambr. *De uirg.* 1.3.

¹⁴⁴ Ambr. *De uirg.* 1.4.

¹⁴⁵ Ambr. *De uirg.* 1.4

¹⁴⁶ V. Burrus, “Reading Agnes: The rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius”, 25-46.

La iglesia de la Antigüedad Tardía no aceptaba demasiada audacia femenina y el relato martirial, aunque fuera la muestra de la fortaleza femenina, estaba al servicio de esta ideología androcéntrica¹⁴⁷. No en vano, como demostraba el caso de Ambrosio y Soteris, eran los descendientes masculinos de una mártir los que gozaban de un elevado prestigio social en la comunidad. Así a través del martirio Ambrosio no sólo se comunicaba directamente con las grandes casas de Milán y se presentaba como un digno obispo proveniente de una familia con *pedigree* cristiano, sino que además negociaba relaciones de género.

Pero el martirio tendría más aplicaciones en los momentos clave de la carrera de Ambrosio. Uno de estos momentos llegó dos meses después del conflicto de las Basílicas con el emperador Valentiniano II, cuando Ambrosio sintió una premonición que le llevó a encontrar los restos de dos mártires, Gervasio y Protasio, precisamente frente al relicario de otros dos, Nabor y Félix. El contexto en el que tuvo lugar el episodio se desarrolla más adelante¹⁴⁸, pero lo que interesa aquí es ver el proceso de manipulación de la memoria que llevó a cabo Ambrosio con el fin de lograr la aceptación de los nuevos santos.

El propio obispo reconocía que Gervasio y Protasio eran totalmente desconocidos en la ciudad¹⁴⁹ y que pronto se habían alzado voces que negaban la sinceridad de su descubrimiento¹⁵⁰. No obstante, existían pruebas de la veracidad de las reliquias que para Ambrosio resultaban contundentes. Por ejemplo, el hecho de que fueran cuerpos altos como los antiguos o de que en la tumba se hubiera encontrado sangre, prueba del sufrimiento de un martirio del que el obispo no podía dar ningún otro detalle¹⁵¹. Pero la prueba irrefutable de su autenticidad eran los milagros que las reliquias habían llevado a cabo desde el primer momento. De tal manera que los más mayores del lugar ya en este momento comenzaron a recordar haber oído hablar de Gervasio y Protasio¹⁵². Ambrosio logró cambiar el pasado de Milán, hasta entonces

¹⁴⁷ Chrom. Aquil. *Serm.* 24.3; V. Burrus, "Reading Agnes", 25-46; ead., *Begotten, not made: conceiving manhood in late Antiquity* (Stanford-Cambridge, 2000), 134-38.

¹⁴⁸ Cf. *infra* p. 218 y ss.

¹⁴⁹ Ambr. *Ep.* 77 [22].7: *ante ignorati Protasius Geruasiusque*; Cf. J. San Bernardino Coronil, *El Santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d. C.)* (Écija, 1996), esp. 27 y ss.

¹⁵⁰ Ambr. *Ep.* 77 [22].16.

¹⁵¹ Ambr. *Ep.* 77 [22].2; 12.

¹⁵² Ambr. *Ep.* 77 [22]. 12: *Nunc senes repetunt audisse se aliquando horum martyrum nomina, titulumque legisse.*

desposeída de sus propios mártires, y ahora incluida en el selecto mapa de la dispersión de restos de santos¹⁵³.

Todo este ejercicio de reformulación de la memoria tenía efectos en el presente más inmediato. A juzgar por los textos del obispo, las ceremonias de *translatio* de las reliquias hasta el altar de la *Basilica Ambrosiana* y las curaciones que se sucedieron fueron multitudinarias. El ritual y la fiesta eran la materialización dramatizada y la vulgarización del mensaje lanzado desde el púlpito, la demostración empírica que corroboraba las abstracciones del sermón y permitía su comprensión por parte de la comunidad milanesa. Sin duda, para el pueblo de Milán las curaciones de los ciegos y los exorcismos de los poseídos eran muestra suficiente de que los riesgos asumidos dos meses antes habían merecido la pena – en su carta a Marcelina mencionaba que incluso los judíos creían en el poder de los santos Gervasio y Protasio¹⁵⁴. Pero, sobre todo, esta capacidad de convocatoria fue una forma de demostrar ante la corte de Valentiniano II que el obispo contaba con un enorme apoyo popular. Por si acaso a alguien se le escapaba la relación, en los sermones que Ambrosio había dado dos meses antes, se había presentado a sí mismo como un mártir cercado por el poder opresor del Estado por el único delito de defender la religión verdadera¹⁵⁵.

Cargadas con este significado añadido, las reliquias de Gervasio y Protasio se hicieron muy populares en el entorno y la capital de Emilia se convirtió a partir de este momento en un foco de reparto de reliquias, que se dio con mayor intensidad en las fases más tensas de oposición arriana o pagana de Ambrosio. De hecho, Paulino de Nola mencionaba que el culto de los mártires se debía dar “donde una impiedad más acérrima ponía en peligro al pueblo vacilante”, y señalaba la labor de Ambrosio expulsando del Occidente a la serpiente del paganismo¹⁵⁶.

Esta dispersión centrífuga respecto a Milán contribuía a afirmar el carácter metropolitano de la ciudad. Algo que se reforzaba porque paralelamente Ambrosio había ido creando y dotando nuevas sedes¹⁵⁷. Las reliquias habían adoptado un nuevo significado ideológico, cumpliendo una función de propaganda teológica y política de

¹⁵³ Ambr. *Ep.* 77 [22].7: *qui [Geruasius Protasiusque] sterilem martyribus Ecclesiam Mediolanensem, iam plurimorum matrem filiorum laetari passionis propriae fecerint et titulis et exemplis; 12: Perdiderat ciuitas suos martyres, quae rapuit alienos.*

¹⁵⁴ Ambr. *Ep.* 77 [22].16.

¹⁵⁵ Cf. *infra* p. 310 y ss.

¹⁵⁶ Paul. Nol. *Carm.* 19.

¹⁵⁷ L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, 40.

un gran impacto. Consecuentemente los restos de Gervasio y Protasio se convirtieron en el símbolo del poder metropolitano y político de Ambrosio y venían a marcar los límites del territorio vertebrado por estrechas relaciones (también aquéllas de poder) de Ambrosio con sus colegas episcopales.

Ambrosio volvió a usar el mismo modelo de descubrimiento de mártires años más tarde en Bolonia. Entonces, la llegada del usurpador Eugenio a Milán puso al obispo en el delicado trance de tener que definir abiertamente su postura política. Pero Ambrosio demostró una gran habilidad al salir de la ciudad para hacer un recorrido por su provincia. En Bolonia el obispo de la ciudad acababa de tener un premonitorio sueño – el episodio recuerda enormemente a la propia *inuentio* de Gervasio y Protasio – que le indicaba el lugar de enterramiento de dos mártires cristianos, Vital y Agrícola. Efectivamente en ese lugar acabaron apareciendo restos humanos, algo que no extraña ya que era un cementerio judío¹⁵⁸. Ambrosio lo explicaría con la significativa frase de fueron recogidos “como las rosas entre las espinas”¹⁵⁹. Así Ambrosio lograba recomponer la memoria de la ciudad de manera doble, por un lado borraba la presencia judía y por otro la dotaba de sus propios mártires.

En este sentido, es muy posible que sea la situación política en el nivel central del Imperio – más que una característica local concreta – la que mejor explique la elección de los judíos como antagonistas del episodio. En esta ocasión, Ambrosio no quería acusar a los herejes ni a los paganos. De hecho, en todo el sermón no hay ni una sola alusión a *pagani* o *gentiles* y la palabra *persecutor* sólo se usa tres veces, a pesar de las continuas menciones al martirio. Ambrosio también prefirió no recrearse en la violencia del martirio, tan característica del género, por las connotaciones de lucha anti-pagana que ésta tenía. El hecho de que dentro del nuevo régimen hubiera altos funcionarios comprometidamente paganos desaconsejaba ahora estas menciones, que en otras ocasiones eran el fermento de la unidad cristiana.

También prefirió Ambrosio no mencionar en su sermón a los arrianos ni a los *haereses*, y tan sólo se encuentra una alusión explícita a la Trinidad. Es muy posible que el momento de agitación política y religiosa forzara a buscar un entendimiento entre las

¹⁵⁸ Ambr. *Exh. uirgt.* 2-8; Paul. Med. *VAmbr.* 29.

¹⁵⁹ Ambr. *Exh. uirgt.* 1: *Illic igitur martyris exuuias requirebamus, tamquam inter spinas rosam legentes*. Sobre un proceso similar de superposición e imposición cristiana sobre cultos anteriores Cf. Ch. Pietri, “*Concordia apostolorum et renovatio urbis* (culte des martyrs et propagande pontificale)”, 275-322.

distintas sectas cristianas. Nadie podía saber cuál sería el desenlace de la usurpación y podía ser que nicenos y arrianos estuvieran abocados a formar un frente único de oposición a una corte que tenía en la aristocracia pagana uno de sus más firmes apoyos. Por eso, los judíos eran el grupo perfecto para desempeñar ahora el rol de alteridad: una minoría con poco peso político y que no sería decisiva fuera cual fuera el resultado de la operación. Los judíos eran la excusa para enfatizar la idea de convivencia y unidad en el resto de la comunidad y, al mismo tiempo, poner de manifiesto la existencia del enemigo y el conflicto dentro de la ciudad. Así, con un nuevo conflicto táctico, Ambrosio lograba cubrir el verdadero conflicto de la usurpación al que se enfrentaba el Imperio.

La influencia de Ambrosio en el culto martirial es difícilmente cuestionable, de hecho los dos casos que se presentan a continuación están indirectamente influidos por Ambrosio a pesar de que se produjeron después de su muerte.

El primer episodio, el ya mencionado martirio de la Val di Non de 397, sucedió en el norte de Italia, donde los sucesores de Ambrosio siguieron manteniendo el mismo interés por este culto. Cabe imaginar el impacto que un relato que recogía hechos tan recientes produciría en las conciencias de una audiencia entrenada en desentrañar los significados de las *Passiones* martiriales y enormemente receptiva al mensaje de resistencia a la violencia¹⁶⁰.

Los habitantes de la Val di Non eran llamados *truculenta gentilitas y barbara natio*, enfatizando la enorme distancia que los separaba de los tridentinos, plenamente civilizados, de los que apenas les separaban cuarenta kilómetros¹⁶¹. El hecho de que Anaunia llevara cuatro siglos siendo parte integrante del mundo romano poco importaba en este ejercicio de construcción de la identidad. Esta descripción engrandecía el valor de unos mártires dispuestos a llevar la voz de Dios por primera vez a un lugar tan ajeno a la civilización. Para amplificar el efecto, una gran parte del relato de Vigilio se dedicó a la reformulación del paisaje de Anaunia, presentado como un lugar indómito, plagado de lobos y rodeado de altos desfiladeros, algo que inmediatamente podía evocar en su audiencia (la carta iba originalmente destinada a Crisóstomo) la imagen de un antiguo

¹⁶⁰ H. A. Drake, "Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance", 3-36; id., "Gauging Violence in Late Antiquity" en H. A. Drake (ed.), *Violence in late antiquity*, 1-11.

¹⁶¹ Vigil. *Epp.* 1 y 2.

anfiteatro¹⁶². De hecho Vigilio se detuvo en relatar todo tipo de humillaciones que los enviados habían sufrido, como el vestir un cencerro¹⁶³.

Por otra parte, el simbolismo del martirio permitió recomponer el episodio como una lucha entre el cristianismo y el paganismo, en la que la parte perseguida – como en el siglo III – continuaba siendo el cristianismo, mientras que los paganos eran presentados como fanáticos intransigentes. Así, aunque concedía que fueron los evangelistas quienes les habían prohibido celebrar su rito, sin embargo relataba cómo habían sido sorprendidos mientras rezaban en la Iglesia¹⁶⁴.

Ello explica por qué la muerte de los tres evangelistas guardaba tantas similitudes con el ritual de la *suouetaurilia* que formaba parte de la ceremonia del *lustrum*, la misma que los paganos pretendían celebrar y que fue la desencadenante de la matanza. Se trataba de un ritual para la purificación de los campos que consistía en el sacrificio ritual y la incineración de tres (curiosamente el mismo número que los misioneros) animales – un cerdo, un cordero y un ternero – a los que previamente se les hace pasar por la zona a sanear, haciendo que recogieran todo el miasma que era eliminado en el fuego. Vigilio mencionaba en repetidas ocasiones que los tres misioneros se convirtieron ellos mismos en las víctimas de los sacrificios que querían evitar, e incluso la descripción de la muerte de Alejandro, obligado a recorrer la aldea mientras era golpeado y arrastrado, recuerda a la ceremonia pagana. Uno no puede menos que preguntarse si fue una mera casualidad o el obispo de Trento reformuló la narración haciendo que encajara en el desarrollo de la *suouetaurilia* y consiguiendo un efecto aún más impactante. Todo el relato se convertía así en una metáfora de la victoria simbólica del martirio catártico (rito cristiano de purificación) sobre el rito pagano de la purificación lustral. El tono triunfal del obispo parecía manifestar que, en su muerte, los tres evangelistas habían recogido toda la contaminación pagana que había ardidido con ellos. De hecho, el relato contenía la descripción del combate físico entre los símbolos del paganismo y los del cristianismo, tan real que Sisinio, uno de los evangelistas, murió golpeado por una trompa lustral.

Así, a través del relato de Vigilio, el conflicto surgido por un proceso de evangelización coactivo pudo ser invertido y convertido en un martirio, la forma más

¹⁶² Vigil. *Ep.* 2.6; M. Hirsch y L. Spitzer, “«We Would Not Have Come Without You»: Generations of Nostalgia”, *American Imago* 59:3 (2002), 253-76.

¹⁶³ Vigil. *Ep.* 2.28.

¹⁶⁴ Vigil *Ep.* 2.14.

clara de opresión contra los cristianos. Además ello tenía efectos inmediatos en el proceso de evangelización. Por lo pronto Vigilio recordaba todos los años a sus mártires el día 29 de mayo¹⁶⁵; también había comenzado un reparto de reliquias como testimonian las dos cartas que legó el obispo de Trento. Además el propio Vigilio mencionaba cómo había mandado construir una basílica en el lugar en el que habían muerto, de tal forma que la cristianización del espacio de Anaunia se hacía efectiva¹⁶⁶. Es posible que los tres evangelistas resultaran más efectivos para evangelizar ahora que estaban muertos y que su símbolo podía ser reutilizado.

El segundo de los episodios sobre la memoria del martirio tuvo lugar cincuenta años después de la muerte de Ambrosio y en la lejana ciudad de Lyon.

A diferencia de Italia, en la Galia el culto a las reliquias siempre fue más discreto e incluso estuvo sujeto a resistencias y polémicas. La refractariedad que Vigilancio de Calagurris había mostrado hacia el culto de las reliquias a finales del siglo IV estaba lejos de ser una excepción en la zona, algo que ponía de manifiesto el escaso protagonismo que el martirio tendría en las fuentes de Lérins.

Aunque los monjes de Provenza se esforzaron en la tarea de santificación de sus antiguos colegas a través de la redacción de *Vitae*, éstas mostraban una contención en el uso de la retórica martirial, que sin embargo era sustituida por la importancia que se otorgaba al ascetismo. Así la literatura lerinense – con la salvedad de una timorata alusión en la *Vita Hilarii*¹⁶⁷ – no mostraba las dramáticas escenas de persecución por parte del poder político que aparecían en la *Vita Ambrosii*. Ello encajaba con una teología que restaba poder a la Gracia y que se distanciaba de las formas más populares de culto como la taumaturgia de las reliquias.

Sin embargo, a finales de la década de los cuarenta, cuando Euquerio estaba cerca de la muerte, el obispo de Lyon compuso un relato sobre los mártires de *Acaunum* que constituye una excepción en la literatura leriniana. En la carta que envió a Salvio junto con la *Passio Acaunensium martyrum*, Euquerio comenzaba diciendo que se había visto obligado a recordar a los mártires precisamente porque “temía que, por la incuria, el tiempo borrara de la memoria de los hombres los hechos de tan gloriosos

¹⁶⁵ Vigil *Epp.* 1.19; 2.26.

¹⁶⁶ Vigil *Ep.* 1.17

¹⁶⁷ Hon. *VHil.* 13.

mártires”¹⁶⁸, algo que quizá hablaba del clima de prudencia que rodeó en la zona el culto a las reliquias. En su relato, el obispo de Lyon recordaba la matanza de toda una legión de cristianos que Maximiano había ordenado cuando ésta se había negado a luchar contra otros cristianos que se habían rebelado en los Alpes¹⁶⁹.

Euquerio mencionaba que basaba su relato en las referencias que le habían llegado de Isaac de Ginebra, quien a su vez lo había aprendido de Teodoro de *Octodurum*¹⁷⁰. Fue en época de éste último, un siglo después de la muerte de los mártires, cuando la presencia de los santos se había manifestado. Curiosamente Teodoro había estado presente en el Concilio de Aquileya en 381 y había firmado la carta contra los jovinianistas en 393, algo que lo conectaba directamente con Ambrosio justamente en el periodo en que éste había descubierto los santos milaneses¹⁷¹. Así, independientemente de la veracidad que se pueda hallar detrás de la presencia de la legión tebana en Galia¹⁷², lo cierto es que Teodoro se habría visto claramente influido por el clima de culto martirial que se respiraba en el norte de Italia¹⁷³.

La cuestión que aquí interesa no es tanto cuál era el origen del culto, sino por qué Euquerio había decidido hablar de mártires y reliquias casi al final de su vida, y sobre todo de unas reliquias tan lejanas como las de *Acaunum*, a medio camino entre Lyon y Milán.

En primer lugar, es posible que la lejanía de las reliquias fuera una elección consciente. Por un lado, Euquerio volvía a poner un gran interés en la descripción de un paisaje que era tan ajeno a la civilización como la *Anaunia* del relato de Vigilio. Un valle estrecho, escarpado, peligroso y de difícil acceso que eran las fuentes del mismo

¹⁶⁸ Euch. *Ep. Saluio: Verebar enim, ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret*; Euch. *Passio Acaunensium martyrum 1: Nam per succedentium relationem, rei gestae memoriam nondum interceptit obliuio.*

¹⁶⁹ J. C. Sánchez León, “Una leyenda sobre los bagaudas cristianos en la alta Edad Media. El nombre bacauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII”, *SHHA* 2-3 (1984-85), 291-303.

¹⁷⁰ Euch. *Ep. Saluio: ab his utique qui affirmabant ab episcopo Genauensi sancto Isaac, hunc quem retulit passionis ordinem cognouisse ; qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro uiro temporis anterioris, acceperat.*

¹⁷¹ *Acta Concilii Aquileiensi.*

¹⁷² Para esta postura Cf. D. Woods, “The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion”, *JEH* 45 (1994), 385-95.

¹⁷³ S. Pricoco, “Ambrogio come prototipo di santità episcopale” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori* (Milan, 1998), 489 y ss.

río Ródano que los habitantes de Lyon veían cada día¹⁷⁴. Por otro lado, la lejanía podía resultar útil teniendo en cuenta los detractores que el culto martirial seguía teniendo en la Galia. Euquerio presentaba un relato que le permitía aprovechar el poder evocador del martirio, pero era presentado como la reproducción de una leyenda de la cual, significativamente, citaba las fuentes como eximiéndose de cualquier responsabilidad.

Pero lo cierto era que Euquerio no había reproducido fielmente el relato, o al menos su relato contiene diferencias respecto a otra versión anónima, más rica en detalles y posiblemente derivada de una leyenda local¹⁷⁵. Unas diferencias que debieron ser el fruto de una elección consciente ya que afectaban a la interpretación del tema central del relato, que era la relación entre el servicio a Dios y al emperador. Así, mientras que en la versión anónima los soldados arrojaban las armas en clara rebeldía al emperador, en la versión de Euquerio los legionarios manifestaban explícitamente su voluntad de mantener las armas y de no resistirse¹⁷⁶. La conclusión era que Euquerio quería acabar con la contradicción entre el cristianismo y el Estado, mencionando explícitamente la máxima *reddebant quae Dei erant Deo, et quae Caesaris Caesari restituebant*¹⁷⁷. De hecho, Euquerio identificaba la lealtad al emperador y a Dios al usar la misma palabra *sacramentum*. Algo que recordaba mucho al doble uso que Ambrosio había dado a la palabra *fides* para referirse a la fe y la fidelidad al emperador, en un momento político extremadamente delicado como fue la muerte de Teodosio¹⁷⁸.

La conclusión era que Euquerio había logrado hacer del martirio, que en origen había sido un símbolo de la opresión del Estado a los cristianos, un símbolo de la fidelidad al emperador que no impedía el culto a Dios. Esta inversión del significado se había producido a través de dos menciones. Por un lado, por el hecho de que el emperador del relato era la viva imagen de la maldad. Al principio del relato Euquerio dedicaba a Maximiano una nada halagüeña descripción en que éste era presentado

¹⁷⁴ Euch. Pass. Acaun. 3: *Locus ipse iam inter Alpina iuga in ualle situs est: ad quem pergentibus difficili transitu asperum atque arctum iter panditur. Infestus namque Rhodanus saxosi montis radicibus uix peruium uiantibus aggerem relinquit.*

¹⁷⁵ S. Pricoco, *L'isola dei santi*, 223 y ss.

¹⁷⁶ Euch. Pass. Acaun. 4: *Tenemus ecce arma, et non resistimus.*

¹⁷⁷ Euch. Pass. Acaun. 2.

¹⁷⁸ Ambr. *De Ob. Theod.* 6: *fides militum imperatoris perfecta est aetas [...] quia et fides imperatoris militum uirtus est.*

cargado de avaricia, lujuria, crueldad y otros vicios¹⁷⁹. Por si fuera poco, Maximiano había pedido a sus tropas que acabaran con cristianos inocentes, algo que redundaba en el dilema moral que era el servicio público para los cristianos del siglo III.

Pero el problema no sólo era moral. El discurso que los legionarios pronunciaban frente a Maximiano para explicar los motivos de su objeción de conciencia contenía un regusto antiarriano. Además, la conciliación de los deberes religiosos y seculares encajaban a la perfección con los requerimientos de una época y una zona en continua amenaza de invasión¹⁸⁰. Lo que hacía Euquerio era contrastar a los inocentes cristianos del relato, con los fieros bárbaros arrianos con los que se tenían que enfrentar ahora. Por tanto no es cierto que la *Passio* mostrara una actitud favorable ante estos cristianos que se han identificado con los bagaudas¹⁸¹, éstos eran un simple instrumento retórico para poner de manifiesto la importancia del compromiso con la ciudad.

En conclusión, el culto martirial intervenía en la gestión del conflicto en varios niveles. Por un lado, era la ritualización de un conflicto pasado que era la quintaesencia de la identidad cristiana. La actualización de este conflicto a través del culto al mártir servía para dotar de cohesión a la comunidad y para mediar en otros conflictos contemporáneos. Esto era así porque el relato sobre el mártir y la ceremonia aportaba nuevos significados que poco tenían que ver con el contexto en que el martirio había tenido lugar. La versatilidad de estos significados queda de manifiesto por la capacidad de los obispos de reformular la imposición cristiana en un recuerdo de la persecución pagana (como hizo Vigilio), o de convertir el martirio en el símbolo de la lealtad al estado (como hizo Euquerio).

¹⁷⁹ Euch. *Pass. Acaun.* 2: *Idem namque Maximianus, sicut auaritia, libidine, crudelitate, caeterisque uitiis obsessus furebat; ita etiam exsecrandis gentiliū ritibus deditus, et erga Deum coeli profanus, impietatem suam ad exstinguendum Christianitatis nomen armauerat*

¹⁸⁰ L. Alfonsi, “Considerazioni sulla *Passio Acaunensium martyrum* di Eucherio di Lione”, *Studi Romani* 8 (1960), 52-5.

¹⁸¹ P. Dockès y J.-M. Servet, *Sauvages et ensauvagés: révoltes bagaudes et ensauvagement: ordre sauvage et paléomarchand* (Lyon, 1980); J. C. Sánchez León, “Una leyenda sobre los bagaudas cristianos en la alta Edad Media. El nombre bakauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII”

3. Conversión y elección episcopal: *nolo episcopari*

A lo largo del siglo IV, como parte del progresivo proceso de institucionalización eclesiástica, la legislación canónica comenzó a manifestar una preocupación creciente con el modo de elección del personal episcopal. La preocupación no carecía de importancia, ya que el aumento del poder de la institución había provocado que la lucha por el episcopado se mezclara con luchas aristocráticas que tenían lugar en la escala imperial y se reproducían en todos los niveles de la administración.

El estudio en perspectiva diacrónica de la legislación muestra un proceso de fijación de normas que se enfrentó con numerosos problemas, como las diferencias que presentaban las distintas zonas del imperio en el grado de implantación de la institución eclesiástica. Así el canon veinte del Concilio de Arlés de 314 – en un intento por acabar con la disensión en medio de la disputa donatista – determinaba que la tarea de elección del nuevo obispo correspondía a ocho obispos limítrofes. Sin embargo, se enfrentaba a la realidad de que no siempre había tantos obispos disponibles y acababa concediendo que con tres mitrados era suficiente¹⁸². En este sentido, una de las mayores preocupaciones que refleja la legislación fue el intento de evitar la dispersión y la autonomía de las sedes, de tal forma que la importancia del metropolitano en la elección de los obispos se hizo constar ya desde Nicea¹⁸³.

No obstante, las fórmulas de los cánones respecto a la forma de la elección y las autoridades que intervenían en la misma siguen siendo vagas. Los cánones mantienen un conflicto entre el modelo ideal de aclamación popular y la necesidad de fijar formas de cooptación del personal, algo que manifestaba el Concilio de Serdica¹⁸⁴. En un libro reciente, Norton trata de revisar precisamente la asunción historiográfica que minimiza el poder popular en las elecciones episcopales a favor de las luchas aristocráticas y la decisión metropolitana. La hipótesis de Norton es que nuestra evidencia está sesgada por el hecho de que la única información no canónica procede casi exclusivamente de las sedes más grandes, en las que la intervención popular era menor. Aunque su postura

¹⁸² *Acta conc. Arelatensis* (314).

¹⁸³ *Acta conc. Nice.* Cn. 4 y 6; *Conc Romae* (386).

¹⁸⁴ *Acta Conc Serd.* (343) Cn. 13.

es en mi opinión esencialmente correcta, no obstante, en ocasiones el autor hace una lectura muy literal y “optimista” de las fuentes canónicas, que le lleva a minusvalorar la capacidad de intervención de las aristocracias regionales e imperiales en las elecciones.

No obstante, como demuestra la legislación, la elección episcopal fue un momento enormemente conflictivo en que diversas instancias – los obispos, los *lobbies* aristocráticos y la comunidad – actuaban superpuestas y entremezcladas. Por otra parte, fuera de la legislación, los obispos tardoantiguos plantearon su elección episcopal como un momento de conflicto personal, una segunda conversión religiosa que escenificaron con el *tópos* del *nolo episcopari*.

En este capítulo se ha procedido a analizar tres casos de elecciones episcopales que se dieron precisamente en dos de las sedes más importantes del occidente romano, Milán y Arlés.

a) *Raptus de tribunalibus*: la elección de Ambrosio de Milán

La elección de Ambrosio se ha convertido en caso paradigmático de las elecciones episcopales y en paradigma del abandono de la vida secular por el mundo religioso. Las fuentes, empezando por el propio obispo, vieron en la elección de Ambrosio el punto de inflexión en el conflicto que enfrentaba a los nicenos y arrianos. El problema de interpretación que plantea el sesgo niceno de las fuentes hace que, para contextualizar correctamente la elección ambrosiana, haya que remontarse al momento en que Ambrosio vivía con su familia en Roma y a su época de funcionario en Sirmio a las órdenes de Probo.

Es muy probable que ya entonces Ambrosio conociera de primera mano los debates doctrinales entre nicenos y arrianos, recrudescidos con la política religiosa de Constancio II a partir de los Concilios de Milán (355) y Rímini (359). Las noticias que le llegaban a Ambrosio sobre el norte de Italia, fundamentalmente a través de los exiliados nicenos que huían a Roma, debían de hablar de la división en las comunidades, en especial en Milán cuyo obispo niceno, Dionisio, había sido expulsado y repuesto por el arriano Auxencio. La visión tradicional, basada en el testimonio de las principales fuentes nicenas, es la de la imposición del credo arriano por parte de los gobernantes, con la resistencia de un pueblo que se mostraba mayoritariamente niceno y

que pocos años después se manifestaría fervientemente a favor de Ambrosio¹⁸⁵. En los últimos años, la interpretación de estas disputas ha variado considerablemente, en parte gracias a nuevos estudios y ediciones de las fuentes arrianas¹⁸⁶. Así, actualmente se tiende a individualizar el arrianismo latino y a valorar más seriamente la fuerza de dicho movimiento, relativizando el papel del Estado en su expansión y no considerando el triunfo del niceísmo como un proceso inevitable. Como consecuencia, las menciones a la oposición popular, que vincularían la expulsión de Dionisio con la elección de Ambrosio, deben ser vistas como una apelación legitimadora sobre la maleable noción de comunidad¹⁸⁷. Por otra parte, esta construcción retórica contaba con el aval de un documento que en la actualidad plantea enormes dudas: la *Ep.* 197 de Basilio de Cesarea a Ambrosio¹⁸⁸.

Pero sería su estancia en Sirmio lo que provocaría que Ambrosio fuera todavía más sensible al debate entre nicenos y arrianos, al ser el Ilírico una zona tradicionalmente vinculada con el apoyo a esta última facción. Al mismo tiempo, en Roma el recién elegido obispo Dámaso comenzaba a capitanear y capitalizar una política de presiones contra Auxencio, el obispo arriano de Milán, aglutinando elementos nicenos que ya se habían destacado en la lucha doctrinal, como Eusebio de Vercelli, Hilario de Poitiers, Filastrio de Brescia o Zenón de Verona. Los esfuerzos de Roma cristalizaron en 371 en la sinodal *Confidimus quidem*, firmada por noventa obispos, que no tendría una notable repercusión política, pero tenía el valor de autorrepresentación de la Iglesia Romana, que se situaba como abanderada de la lucha nicena.

Es posible que el nombramiento de Ambrosio – en 372 ó 373 – como *consularis* de *Aemilia-Liguria* con sede en Milán, no supusiera una seria amenaza a la posición de

¹⁸⁵ Sulp. Seu. *Chron.* 2.39.3-6; Paul. Med. *VAmbr.* 6-9; Ruf. *HE* 11.11; Soc. *HE* 2.36-7; Soz. *HE* 4.9-19; Theod. *HE* 2.12-15; Y. M. Duval, “Ambroise, de son élection à sa consécration” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, 243-84.

¹⁸⁶ Las ediciones de R. Gryson, *Scripta Ariana Latina*, CCL 87, 1982; id., *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* (París, 1980), han permitido estudios como el de M. R. Barnes y D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (Edimburgo, 1993); D. H. Williams, *Ambrose*. Estos estudios contaban con importantes precedentes en la obra de M. Simonetti, *La Crisi ariana nel IV secolo* (Roma, 1975).

¹⁸⁷ Contra la visión más tradicional de Y. M. Duval, “Ambroise, de son élection à sa consécration”, esp. 252 y ss.; en la actualidad contamos con estudios más recientes como D. H. Williams, *Ambrose*, 1-10; N. B. McLynn, *Ambrose*, 15.

¹⁸⁸ Sobre los problemas de autenticidad de la carta, especialmente de la segunda parte de la misma, Cf. D. H. Williams, *Ambrose*, 119 y ss.

Auxencio como obispo, pero seguramente alimentó las esperanzas de los nicenos y reforzó el acoso exterior al arriano. No obstante, el hecho de que sólo la muerte consiguiera acabar con su obispado demuestra que su poder, al menos tanto como en las instituciones, estaba firmemente asentado en la propia comunidad. Así, Auxencio habría conseguido crear un clero afín, según las fuentes, a fuerza de expulsar nicenos. Sin embargo, es muy posible que tampoco los diáconos de fe nicena, como seguramente era el caso de Simpliciano, hubieran tenido ningún problema para estar del lado del obispo arriano¹⁸⁹. Además, Auxencio contaría con el apoyo de gran parte de la población, lo que no sería óbice para que una mayoría de ésta fuera, poco después, fiel a un obispo niceno. La opción doctrinal, en muchas ocasiones, no habría impedido que un pueblo acostumbrado a seguir figuras de liderazgo personal profesara devoción al obispo de turno sin importarle su credo¹⁹⁰.

En 374, poco más de un año después de su nombramiento como gobernador, Ambrosio se enfrentaba al que sería, sin duda, el trance más decisivo para su futuro. Cuentan las fuentes que, tras la defunción del arriano y ante la previsión de posibles disturbios entre las facciones, el entonces gobernador acudió a la catedral, donde fue aclamado obispo por el pueblo en pleno, lo mismo nicenos que arrianos¹⁹¹.

La *Vita Ambrosii* se ha preocupado de maquillar la infancia y juventud de Ambrosio como un camino lleno de premoniciones que señalaban su predestinación para este paso hacia el obispado. Algo que se extiende hasta el mismo momento de la muerte de Auxencio, cuando Probo envió a Ambrosio a la catedral advirtiéndole *uade, age non ut iudex sed ut episcopus*¹⁹², y cuando ya en el templo un niño pronunció el famoso grito *Ambrosius Episcopus!*, que después sería coreado por el pueblo al completo y que se ha convertido en paradigma de la elección ambrosiana¹⁹³. Sin

¹⁸⁹ D. H. Williams, *Ambrose*, 115 y ss. opina que posiblemente fuera él quien habría bautizado a Ambrosio, el cual según Paulino había exigido obstinadamente ser bautizado por un niceno. Cf. *infra* p. 72 y ss.

¹⁹⁰ D. H. Williams, *Ambrose*, 114; P. Norton, *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity* (Oxford, 2007), esp. 52 y ss.

¹⁹¹ Paul. Med. *VAmbr.* 6; Ruf. *HE* 11.11; Soc. *HE* 4.30. Sobre la función legitimadora del pueblo Cf. C. Roueché, “Acclamations in the Roman Empire”, *JRS* 74 (1984), 181-99.

¹⁹² Paul. Med. *VAmbr.* 8.3; ésa misma es la idea que aparece en un panfleto difamatorio, la *Dissertatio contra Ambrosium* escrita por Maximino, un discípulo de Paladio de Raciara en 381; cit. L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, *QC* 3 (1990), 26.

¹⁹³ Paul. Med. *VAmbr.* 6.1. Sobre el valor premonitorio de la inocente inconsciencia de los niños cf. P. Courcelle, “L’enfant et les ‘sorts bibliques’”, *VChr* 7:4 (1953), 194-220.

embargo y a pesar de ello, el relato de Paulino presenta la aclamación como un hecho casi casual que cogió de improviso a un joven y renuente gobernador que entusiasmaba por igual a todos los milaneses y sería felizmente aceptado por el emperador¹⁹⁴.

La *Vita* está plagada de este tipo de *tópoi* que presentan el desarrollo “políticamente correcto” de la elección de Ambrosio, pero que en ocasiones incurren en contradicciones difícilmente reconciliables. Por ejemplo, la afectación del pequeño Ambrosio que, siendo niño, daba la mano a una mujer para que se la besara como a un obispo o que años después, ya ordenado, reconocía ante la misma mujer “Ves, como te decía, besas la mano de un obispo”, no encaja con la contumaz resistencia que opuso a su elección. Tampoco encajan la amenaza de disturbios populares por la disensión sobre la elección episcopal con la instantánea y efusiva aclamación de Ambrosio ni con el claro posicionamiento niceno que la *Vita* le atribuye desde el principio¹⁹⁵.

Sin embargo, uno y otro son lugares comunes necesarios para demostrar la valía del santo. Toda esta serie de *tópoi* permitían a Paulino ajustar la elección de Ambrosio a los esquemas del desarrollo concebido como ideal en el momento. Su trabajo fue un éxito. De hecho, sería precisamente el día de su consagración como obispo, el 7 de diciembre, el conmemorado en el santoral cristiano como día de San Ambrosio, que aún hoy sigue siendo la fiesta de la ciudad de Milán.

Paulino también consiguió oscurecer las motivaciones políticas que pudieron influir en la elección o la oposición a la misma. Sin embargo, quedan evidencias de que la elección de Ambrosio fue polémica. Siete años más tarde, Paladio – que tenía motivos suficientes para mostrarse hostil al obispo milanés tras haber sido condenado en el Concilio de Aquileya – mencionaba que Ambrosio había recibido el obispado no por *ecclesiastica disciplina* ni por los méritos de la fe y la vida, sino a través de los favores de los amigos¹⁹⁶.

Por eso, en la actualidad sigue siendo extremadamente difícil precisar hasta qué punto el ascenso de Ambrosio respondió a un plan preconcebido por un *lobby* niceno, en qué medida su elección como gobernador de *Aemilia-Liguria* formó parte del mismo plan o el grado de implicación del poder imperial en la misma. En definitiva, se trata de

¹⁹⁴ Paul. Med. *VAmbr.* 8.2.

¹⁹⁵ Paul. Med. *VAmbr.* 9.2: *postulauit non se nisi a catholico episcopo baptizari: sollicitam enim habebat perfidiam arianorum.*

¹⁹⁶ Pallad. *Scholia Ariana*, 343v, 3-4.

precisar en qué medida su elección fue un hecho más o menos casual e improvisado o, por el contrario, producto de una estrategia preconcebida.

En este sentido, Williams opina que la elección de Ambrosio se debió a su indefinición doctrinal y a su tolerancia en materia religiosa, tal y como correspondía a un funcionario de Valentiniano. Esta neutralidad, junto con sus reputadas artes políticas, convertía a Ambrosio en un candidato ideal para salir del estado de fractura que vivía la comunidad milanesa. Así lo corroborarían los dos primeros libros del tratado *De Fide*, exigidos por Graciano para que Ambrosio clarificara su postura doctrinal, que sólo a partir de este momento (378 ó 380) y no antes se manifestaría abiertamente nicena. Aduce, además, que ni el arrianismo estaba tan derrotado como las fuentes presentan ni el proceso de imposición del niceísmo fue inexorable y exento de retos. Para Williams, por tanto, la elección de Ambrosio parece una solución de compromiso vinculada a las contingencias del momento y dentro de una situación en la que cualquier salida doctrinal era posible, algo que también había mencionado Mazzarino¹⁹⁷.

Sin embargo, y sin negar la fuerza del arrianismo, lo cierto es que el niceísmo contaba en este momento con el respaldo del poderoso grupo de Probo en la prefectura de Italia, grupo en el que Ambrosio se había internado al principio de su carrera y al que debía su ascenso en las instituciones. La neutralidad (o la transigencia) que, con el fin de fomentar el consenso entre el clero heredado de Auxencio, Ambrosio debió mostrar en los primeros años de su episcopado no impide, creo, el hecho de que Ambrosio hubiera estado desde el principio vinculado a los nicenos, si no por su fe al menos por sus deudas políticas. En este sentido, puede resultar interesante tratar de matizar la incidencia del debate doctrinal en la elección de Ambrosio, que en ocasiones sería un revestimiento ideológico más, usado con flexibilidad en un contexto de lucha política. Así lo demuestra un ejemplo citado por el propio Williams: las acusaciones de Ambrosio a Ursino (a la sazón ferviente niceno) de apoyar a los arrianos milaneses con el fin de manipular en su beneficio estas facciones y minar los apoyos de su rival (no en materia doctrinal, sino en la lucha por la cátedra de Roma) Dámaso¹⁹⁸. Por último, tampoco me parece concluyente el uso de la neutralidad y la tolerancia religiosa del emperador como argumento *a fortiori* para asegurar la actuación imparcial de su personal administrativo.

¹⁹⁷ D. H. Williams, *Ambrose*, 105 y ss.; S. Mazzarino, *Storia sociale*, 22.

¹⁹⁸ *Ambr. Ep. extra Coll.* 5 [11]; D. H. Williams, *Ambrose*, 137-138.

Para McLynn, por su parte, el niceísmo de Ambrosio parece claro desde el principio, a pesar de que en sus primeros momentos habría mantenido una necesaria neutralidad. Así, el entonces gobernador habría ido a la basílica no en virtud de su autoridad neutral y con el mero fin de evitar los disturbios, sino para dar apoyo explícito a unos nicenos que llevaban esperando un cambio desde el exilio de Dionisio. Pero para este autor la elección episcopal era el resultado de la reacción de los nicenos milaneses que, para sorpresa de Ambrosio, acabaron aclamándolo a él¹⁹⁹.

Sin embargo, el hecho de que el anciano Auxencio no consiguiera dejar prevista su sucesión (algo que Ambrosio sí será capaz de hacer, prueba del consenso o autoridad que había conseguido) puede deberse no sólo a la fuerza del clero y la comunidad nicena de Milán, sino también a la falta de apoyos exteriores e institucionales. En esta esfera precisamente actuaba el grupo de Probo que, posiblemente, no sólo buscaba ganar el obispado para el niceísmo, sino convertirlo en una plataforma de su poder, siendo Milán en este momento uno de los principales obispados de la *Pars Occidentis* y una ciudad de enorme importancia económica y política, no en vano ya desde tiempos de la Tetrarquía ha sido una sede habitual de la corte imperial²⁰⁰.

En este sentido, resulta sugerente pensar que el propio nombramiento de Ambrosio como gobernador de *Aemilia-Liguria* podría haber respondido a una estrategia global de Probo que incluía, si no directamente el ascenso de Ambrosio a la cátedra episcopal, sí su intervención en la misma llegado el momento²⁰¹. A principios de los setenta el aislamiento del obispo Auxencio debía comenzar a ser evidente – aunque seguramente no tanto como querrían algunas fuentes²⁰² – a medida que las presiones del cada vez más poderoso grupo niceno arreciaban en el entorno. El cambio de tendencia religiosa en Milán, aunque no exento de resistencias y dificultades, se imponía como una prioridad para el grupo niceno. Por otra parte, la avanzada edad de Auxencio permitía pensar en una pronta sucesión (como de hecho ocurrió) por lo que, de haber existido, el plan de Probo podía prever resultados a no tan largo plazo. Dada la vinculación de la carrera política de Ambrosio con el clan de los *Anicii*, Probo tenía bastante que ganar con su elección.

¹⁹⁹ Sobre el niceísmo y la elección de Ambrosio Cf. N. B. McLynn, *Ambrose*, 9 y ss.; sobre la neutralidad en los primeros años, *ibid.* 54; sobre la conexión entre los apoyos de Dionisio y los de Ambrosio, *ibid.* 22.

²⁰⁰ L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, 5-51; S. Mazzarino, *Storia sociale*, 11-30.

²⁰¹ N. B. McLynn, *Ambrose*, 42-3.

²⁰² Soz. *HE* 6.24.

Esta visión encajaría con la destructiva crítica de Ambrosio que realiza Paladio de Raciara, arriano depuesto por el futuro obispo milanés en el concilio de Aquileya de 381. Éste le recuerda que fue elegido irregular e indignamente por los favores de sus amigos y a través del patrocinio humano²⁰³. Algo a lo que también podría hacer referencia la envenenada aunque anónima alusión de Jerónimo²⁰⁴. Estas opiniones todavía debían de resonar en el momento en que Paulino compuso la *Vita* y, quizás, sus alusiones a la alegría de Probo y del emperador, y su énfasis en el papel del pueblo en la elección ambrosiana tuvieran mucho de legitimación *a posteriori* de un hecho consumado.

No obstante, es cierto que relacionar la elección de Ambrosio como gobernador de *Aemilia* con su ascenso a la cátedra tiene mucho de construcción teleológica. Pero no es menos cierto que la mitra se había convertido en una opción muy interesante (social e ideológicamente) para los aristócratas romanos que, como Ambrosio, se habían criado en un ambiente religioso y niceno (siendo su madre viuda, su hermana virgen consagrada y su hermano célibe) donde tendrían eco los relatos que jugaban con la transformación de los hombres del *saeculum* (funcionarios o militares) en santos y mártires²⁰⁵.

No es fácil decir si con su presencia en la basílica Ambrosio pretendía simplemente evitar los tumultos o mostrar su decidido apoyo a los nicenos. Quizá su intención era cumplir ambas a la vez y al mismo tiempo, como le recomendaba Probo, comportarse como un obispo en funciones, llamando la atención sobre la viabilidad de su candidatura. No se puede saber si, en sus ambiciones políticas, el gobernador y el grupo niceno contemplaban la posibilidad de lograr el obispado, pero parece necesario incluir (con mayor o menor peso) la consagración de Ambrosio dentro de los planes políticos de un grupo de poder en expansión, e incidir en la relevancia de estos procesos en la política episcopal del momento.

No se trata de restar importancia a la división doctrinal como tal, sino de entenderla como un panorama mucho más complejo que la división en dos bloques

²⁰³ Palladius *Apologia*, 120: *sed amicali gratia suffragio t[.] humano passim crearis indigne.*

²⁰⁴ Hier. *Ep.* 69.9: *Heri catechumenus, hodie pontifex; heri in amphiteatro, hodie in ecclesia; uespere in circo, mane in altario.*

²⁰⁵ Los tratados morales de Ambrosio abundaban ya en este tipo de parábolas, pero quizá el ejemplo más claro es la *Vita Martini* que Sulpicio compone un cuarto de siglo después de estos acontecimientos, Cf. J. Fontaine, “Sulpice Sévère a-t-il travesti Saint Martin de Tours en martyr militaire?”, *AB* 81 (1963), 31-58.

antagónicos con implicaciones políticas. En la lucha doctrinal se cruzaban distintos grupos de poder que actuaban al mismo tiempo en todos los niveles jerárquicos de la organización sociopolítica. Cada uno de estos niveles requería actuaciones y estrategias distintas que en ocasiones precisaban alianzas diferentes, por lo que los bloques doctrinales debieron ser menos estancos y más flexibles de lo que la documentación representa.

Tampoco se trata de suprimir de la explicación la intervención del pueblo de Milán en la elección de Ambrosio²⁰⁶. A los ojos de los milaneses el gobernador debía de presentarse como una figura muy atractiva. No tanto porque fuera un líder capaz de sustraer la Iglesia al control imperial²⁰⁷, sino casi por lo contrario, porque era un vínculo seguro con el centro de distribución de beneficios y oportunidades, la Corte Imperial. Considerando sus conexiones en la prefectura, su conocimiento de los entresijos políticos y su presunta “neutralidad religiosa”, el *consularis* se perfilaba como el prototipo de patrón de la comunidad²⁰⁸. Posiblemente Ambrosio nunca hubiera llegado a obispo de encontrarse con la resistencia de los feligreses²⁰⁹, pero ello no significa que fueran éstos quienes lo eligieron.

Sin embargo la noción de pueblo, sea en conflicto o en efusivo acuerdo, sí poseía un aval legitimador que le permitía a Paulino, Rufino y el resto de fuentes justificar el ascenso de un catecúmeno que había sido *raptus de tribunalibus*²¹⁰. La exageración de las divisiones y de la unión del pueblo, antes y después de la elección de Ambrosio respectivamente, eran un instrumento retórico que avalaba su candidatura y velaba las incómodas relaciones políticas que debieron de actuar en la sombra. Este procedimiento se ve, a pequeña escala, en las diferencias entre las versiones de Rufino y Paulino, tal y como afirma Duval. En Paulino, que intenta proyectar una imagen de

²⁰⁶ Sobre las elecciones episcopales P. Norton, *Episcopal Elections*, 40 y ss. vuelve a rescatar el papel del pueblo en las mismas. Sobre una interpretación más escéptica de la intervención popular, Cf. R. Gryson, “Les élections épiscopales en Orient au IIIe siècle”, *RHE* 74 (1973), 353-404.

²⁰⁷ M. Humphries, *Communities of the Blessed*, 118 y ss.

²⁰⁸ A esta relación entre obispado, ascetismo y patrocinio está dedicado el reciente trabajo K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900* (Cambridge, 2007).

²⁰⁹ L. Pietri, Y. Duval y P. Charles, “Peuple chrétien ou plebs. Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident” en A. Chastagnol y M. Christol (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.: Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol* (Roma, 1992), 373-95.

²¹⁰ Ambr. *De Off.* 1.4; *De Poenitentia* 2.72.

santidad, los aspectos políticos que contiene Rufino son eliminados y reemplazados por una mayor intervención popular. Pero Duval no concibe que en la elección episcopal hubieran intervenido más que tres instancias: los obispos del entorno, el clero del obispo difunto y el pueblo²¹¹. No obstante, en estos momentos del siglo IV Milán era una metrópoli plenamente inserta en la escala imperial y afectada por cuestiones de alta política – como ha demostrado la oposición a Auxencio en los años precedentes – y con seguridad la elección de Ambrosio no fue una cuestión que se dirimió solamente a nivel regional o, mucho menos, ciudadano.

Así podrían demostrarlo también las dramáticas escenas que escenifican Ambrosio y los milaneses en los momentos siguientes a su elección. Por lo que cuenta Paulino, Ambrosio se resistió a su elección con todos los medios e incluso intentó escapar de la ciudad, pero el fervor y la obstinación del pueblo milanés acabaron por forzar su nombramiento²¹². Además, por su situación irregular como hombre del oficio imperial, Ambrosio necesitaba que el emperador diera confirmación a lo que el pueblo milanés (especialmente la facción nicena antes marginada) pedía con tanto empeño. Esta huida ejemplificaba, para Ambrosio, el paso de ser ministro de la terrible justicia imperial a víctima de la misma²¹³. No parece, sin embargo, que el emperador hubiera tenido un papel determinante en su elección, llegando a movilizar a sus *agentes in rebus* para ello²¹⁴. Las fuentes que mencionan a Valentiniano – fundamentalmente el testimonio de Paulino sobre la alegría del augusto por la elección y las declaraciones del propio Ambrosio ante Valentiniano II²¹⁵ – sólo confirman la aceptación del emperador, pero no su intervención directa²¹⁶.

Una vez cumplidos estos trámites faltaba simplemente formalizar su situación con Dios. El bautismo de Ambrosio es un tema tan controvertido en la actualidad como ya lo fue en su momento. Además hay que tener en cuenta que el canon dos de Nicea prohibía las ordenaciones de los que habían sido rápidamente bautizados y ordenados,

²¹¹ Y. M. Duval, “Ambroise, de son élection à sa consécration”, 246-250.

²¹² Paul. Med. *VAmbr.* 7.1.

²¹³ N. B. McLynn, *Ambrose*, 44-52; Duval “Ambroise, de son élection à sa consécration”, 275-282.

²¹⁴ Como proponía C. Corbellini, “Sesto Petronio Probo e l'elezione episcopale di Ambrogio”, *RIL* 109 (1975), 181-89; M. Sordi, “I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milán, 1998), 108; Cf. D. H. Williams, *Ambrose*, 105 y ss.

²¹⁵ Paul. Med. *VAmbr.* 8.2; *Ambr. Ep.* 75 [21].8.

²¹⁶ D. H. Williams, *Ambrose*, 116.

lo que da idea de las reticencias que el caso de Ambrosio pudo provocar. El relato de Paulino ofrece algunas dudas y el significado del sacramento en Ambrosio es objeto de distintas interpretaciones que afectan a cuestiones más globales, no sólo del episcopado ambrosiano, sino también del contexto noritaliano de finales del IV.

Pero lo que sí deja claro su bautismo y elección (algo que no puede ocultar Paulino) es la existencia de ciertas irregularidades, tal y como en su día acusaba Paladio²¹⁷. Soslayar estas normas exigía o un gran consenso para alcanzar una solución de compromiso, o un gran poder para su imposición. Paulino y Williams están de acuerdo en la primera opción, aunque por distintas causas. El hagiógrafo muestra la unanimidad del pueblo milanés, convencido de la santidad de Ambrosio; mientras que Williams habla de un consenso, forzado por la incapacidad de las facciones para imponer su candidato, en un panorama de aproximada igualdad de fuerzas de ambos grupos. McLynn, por su parte, lo entiende como la imposición del grupo niceno. En mi opinión, estas irregularidades serían la muestra clara de la existencia de altos intereses detrás de su nombramiento, los cuales permitían soslayar algunas normas con el fin de imponer a su candidato²¹⁸. El consenso entre los habitantes de Milán debería edificarse con posterioridad.

Como se ha mencionado, la renuncia al mundo había constituido, ya en la Roma pagana, un rasgo de excelencia moral especialmente deseable en las clases gestoras, que eran precisamente las productoras de este mensaje. La renuncia, por tanto, además de un proceso de raíz intelectual y espiritual, adquirió un carácter político –estrechamente vinculado a la *auctoritas* y a la capacidad de ejercicio de las magistraturas– convirtiéndose en un lenguaje de poder y en el aspecto definitorio de los gobernantes. Además, también constituyó un lenguaje social porque fueron estas elites las que crearon y proyectaron en la sociedad este modelo ideológico, que acabó diferenciando a los líderes naturales de las nuevas clases arribistas²¹⁹.

En la época republicana las elecciones cumplían la función de legitimación popular y servían para poner de manifiesto las virtudes políticas y morales de quien

²¹⁷ Pall. *Apol.* 120.

²¹⁸ W. Davies y P. Fouracre (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1986), esp. 214-218.

²¹⁹ R. Teja, “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo”, 213-30; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 15 y ss.

ocupaba los cargos institucionales²²⁰. Más adelante, la relación dicotómica *otium-negotium* cumplía estos mismos cometidos y además permitía distinguir a los advenedizos²²¹. Ahora, las exhortaciones cristianas a la renuncia, como vía para llegar a Dios, aportaban no sólo legitimidad social y política, sino un aval divino y trascendente.

Con el aumento del grado de institucionalización de la Iglesia y de la jerarquía de sus magistraturas, la necesidad de este tipo de lenguajes de poder se hizo más evidente. La aparición de la figura del obispo como guía de la comunidad cristiana, pero al mismo tiempo fuente de competencias seculares, hizo necesario el establecimiento de complejas estrategias de legitimación y construcción del poder que se representaban de cara a la comunidad y al poder imperial, y que debían poner de manifiesto la peculiar naturaleza de la autoridad de la Iglesia y diferenciarla de la administración secular. Porque la magistratura del obispo tenía un substancial componente de autoridad pragmática o práctica, sancionada e institucionalizada. Pero también tenía una importancia enorme la autoridad carismática, que en su caso dependía en gran medida de la autoridad ascética que se consiguiera²²².

Así, en el caso de los obispos, la renuncia alcanzará cotas de dramatismo incluso mayores que en el mundo clásico. En la apología episcopal, la retórica de la renuncia, o *tópos* del *nolo episcopari*, se convertiría en un lugar común ineluctable. El propio Ambrosio, todavía años después de su elección, sentía la necesidad de seguir mencionando su inicial renuencia a aceptar el cargo de obispo y cómo había accedido convencido por la promesa de Valentiniano de que sería un obispado tranquilo. La gráfica expresión *raptus de tribunalibus*, con la que Ambrosio relataba cómo la presión popular lo había sacado de su oficio de gobernador y lo había colocado en la cátedra de Milán, constituía un símbolo del *nolo episcopari*²²³.

Años después de su muerte, Rufino y sobre todo su hagiógrafo Paulino, aportarían un colorido relato de la elección de Ambrosio en el que quedaba de

²²⁰ Cf. F. Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic* (Ann Arbor, 1998), Para Millar la plebe tenía en Roma amplias posibilidades de participación política, tanto a través de sus instituciones como en los procesos electorales. Más recientemente se han revisado estos planteamientos en H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic* (Cambridge, 2001), Cf. esp. 1-18.

²²¹ K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, 93.

²²² C. Rapp, *Holy Bishops*, esp. Cap. 1; y 170 y ss.; R. Teja, “*Auctoritas versus potestas*. El liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua” en VV.AA. (ed.), *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 73-83.

²²³ Ambr. *Ep.* 75 [21].8; *De Off.* 1.4; *De poen.* 2.72.

manifiesto la renuencia del obispo, que finalmente había sido vencido por la obstinación del pueblo, que había superado sus conflictos convencido de que él era el mejor candidato. Es más que posible que lo que Rufino y Paulino relataban tuviera mucho de reelaboración a posteriori, pero que el propio Ambrosio hubiera utilizado la expresión indica que es posible que se produjeran muestras de entusiasmo popular.

Paulino mencionaría cómo para disuadir a la población Ambrosio había recurrido a todo tipo de artimañas²²⁴. Primero “ordenó que fuesen puestas bajo tortura algunas personas” (*tormenta personis iussit adhiberi*), aunque se preocupaba de precisar que en Ambrosio era *contra consuetudinem suam*. Ello venía muy bien para poner de manifiesto dos cuestiones. Una, la aptitud moral de Ambrosio, que incluso mientras era gobernador actuaba con una clemencia impropia del cargo. Y dos, la mención hacía evidentes las diferencias entre el ejercicio del poder del gobernador y el del obispo, algo especialmente importante cuando ambas magistraturas comenzaban a asimilarse peligrosamente. Además, mostraba con claridad que Ambrosio estaba al corriente de estas diferencias y del cambio que suponía la asunción del obispado. Para los lectores de Paulino, educados en la Biblia, la imagen de un Ambrosio dispuesto a torturar ante el pueblo enfervorecido debía de evocar sugerentes paralelismos con el proceso de Cristo ante Pilatos. Éste era quizá el símbolo más claro de las diferencias entre la crueldad del siglo y la bondad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la viva imagen del poder que podía ejercer el pueblo para convencer a un gobernador²²⁵.

Después, sigue el relato, Ambrosio había manifestado su decisión de dedicarse a la filosofía (*philosophiam profiteri*), una expresión que ha dado lugar a distintas interpretaciones. Para algunos, Paulino se referiría a la filosofía de los cínicos, mientras que para otros aludiría a la renuncia al mundo. Pellegrino, en su introducción a la edición de la *Vita*, interpretaba que Ambrosio habría querido hacerse profesor de retórica remunerado por la ciudad. Ello no está en absoluto claro para Courcelle, que opinaba que no se trataría sólo de un *tópos* para poner de manifiesto su escasa ambición y consideraba que haría mención a la filosofía de Pitágoras, de Platón o de Plotino. Ambrosio estaría tratando sinceramente de evitar el episcopado y su alusión a la *philosophia* buscaría el rechazo de los cristianos en un tiempo en que los sucesores de Porfirio eran Símaco y Mario Victorino, dos defensores de los mitos paganos. Una vez hecho obispo, sin embargo, Ambrosio lucharía contra los paganos neoplatónicos como

²²⁴ Paul. Med. VAmbr. 7.1.

²²⁵ Y.M. Duval, “Ambroise, de son élection à sa consécration”, 260 y ss.

Símaco, a pesar de que él mismo también echó mano de las enseñanzas del neoplatonismo²²⁶.

Quizá lo más acertado sea pensar que poco de lo que cuenta Paulino respondería a un relato fiel de unos hechos que habían ocurrido nada menos que cincuenta años antes. No obstante, resulta muy verosímil la interpretación de Courcelle y Duval de que *philosophia* no se referiría a la ascesis, sino a la sabiduría pagana. Paulino estaría presentando los recursos denigratorios, pero *contra consuetudinem*, que Ambrosio fue capaz de desplegar con tal de no ser obispo. El carácter peyorativo que adopta aquí la filosofía hace que no quepa relacionarlo con el ejemplo más famoso de obispo neoplatónico Sinesio de Cirene, quien en 410 establecería la libertad de filosofar como condición para aceptar el obispado²²⁷.

Así se explica también el último de los recursos de Ambrosio, que hizo entrar en casa a dos prostitutas (*publicas mulieres*) ante los ojos de todos. Nuevamente una actitud execrable que Ambrosio estaba dispuesto a tomar sólo para demostrar cuán sincero era su rechazo al obispado, y que nuevamente ponía de manifiesto el carácter de inflexión y renuncia que suponía la asunción de la mitra.

Cada uno de estos actos venía seguido por los gritos de los milaneses: “¡tus pecados sobre nosotros!” (*peccatum tuum super nos!*). La centralidad del pueblo en el relato y su responsabilidad en la elección del obispo son enfatizados por Paulino. Duval menciona las reminiscencias que hay con la condena de Cristo por Pilatos, pero lo cierto es que se podrían hacer paralelos con muchas de las decisiones senatoriales – indefectiblemente acompañadas por las aclamaciones de los senadores que incluso se recogían en las *gestae*– o con otras manifestaciones de entusiasmo popular. Concebidas como la expresión de la voluntad del pueblo, estas manifestaciones se convirtieron en un ingrediente esencial para la legitimación de las decisiones públicas²²⁸. Precisamente

²²⁶ M. Pellegrino, *Paolino di Milano. Vita di S. Ambrogio* (Roma, 1961), 59; P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise; “vies” anciennes, culture, iconographie* (París, 1973), 14 y ss.

²²⁷ Synesius Cyrenensis, *Ep.* 105; H. I. Marrou, “La “Conversion” de Synésios”, *REG* 65 :3 (1952), 474-484; id., “Sinesio de Cirene y el Neoplatonismo Alejandrino” en A. Momigliano y otros (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (Madrid, 1989), 126-150; J. Bregman, *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop* (Berkeley, 1982), 39 y ss.; 145 y ss.; J.H.W.G. Liebeschuetz, “Synesius and municipal politics of Cyrenaica in the V century A.D.” *Byzantion* 55 (1985), 146-164; Id., “Why did Synesius become Bishop of Ptolemais?”, *Byzantion* 56 (1986), 180-195; R. Teja, “Sinesio de Cirene y el Derecho de Asilo en las Iglesias. A propósito de un libro reciente”, *Cassiodorus* 3 (1997), 9.

²²⁸ Cf. B. Baldwin, “Acclamations in the *Historia Augusta*”, *Athenaeum* 59 (1981), 138-149; C. Roueché, “Acclamations in the Roman Empire”, *JRS* 74 (1984), 181-199.

Ambrosio desempeñaba aquí este rol de buen gobernador presionado, algo que contribuía a ensalzar la idea de rechazo del cargo. No obstante, Duval sí le da verosimilitud a la intervención de la mayoría de la comunidad milanesa, que él identificó con los nicenos fieles a Dionisio a los que no había convencido la gestión de Auxencio. El predicamento de Ambrosio entre el pueblo vendría corroborado por el respaldo que recibiría el obispo en su lucha contra Justina en 386. Sin embargo, cada uno de estos tres episodios tienen contextos distintos a nivel ciudadano, regional e imperial y no cabe identificarlos. La opinión pública y las intervenciones populares en todos los tiempos se han demostrado siempre puntuales, incitadas por determinados estímulos, perentorias y extremadamente variables. Sin descartar el poder que podía tener el gobernador sobre la población milanesa, lo cierto es que no cabe conceder un tratamiento demasiado orgánico, coherente o permanente a las peticiones de las plebes, como se esfuerza en hacer la *Vita*.

Asimismo, Duval trata de racionalizar otros episodios que sólo menciona Paulino porque, en su opinión, la desmedida cantidad de *tópoi* que contiene la aclamación de Ambrosio, más que maravillar, haría desconfiar de la veracidad del relato a sus lectores. Así opina por ejemplo que el grito (*Ambrosius episcopus!*) del niño en la catedral, que dio lugar a la aclamación del gobernador, sería en realidad una equivocación del hagiógrafo con los sucesos de 386, en los que unos niños rompieron los estandartes imperiales. Pero lo cierto es que la obra de Paulino no era una crónica o una historia, sino una hagiografía. La gente conocía perfectamente el tipo de exageraciones y *tópoi* que se iba a encontrar en la obra, es más se acercaban a la misma porque querían encontrarse con estos episodios. Cualquier lector habitual de prensa en la actualidad procede de igual manera al elegir su periódico, a sabiendas de que la interpretación de la actualidad tendrá el sesgo político preciso que quiere encontrarse.

El papel de Ambrosio en esta representación no acababa aquí. Para considerarse plenamente digno del obispado debía hacer del todo evidente su renuencia a aceptar el cargo y sobre todo la unanimidad de su pueblo. Es ahí donde intervinieron sus ocultaciones e intentos de huida de la ciudad. Curiosamente todos ellos fueron fallidos, lo que demostraba, según Paulino, que era la voluntad de Dios, ratificada por el fervor del pueblo, la que realmente conducía a Ambrosio al obispado²²⁹.

²²⁹ Y.M. Duval, "Ambroise, de son élection à sa consécration" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, 243-84, da credibilidad al intento de huida de Ambrosio y lo relaciona con la frecuente niebla en Milán.

Del mismo modo que la renuncia al cargo se convirtió en un *tópos* discursivo dentro de la apología episcopal, también la ambición por el cargo se convirtió en un instrumento de ataque. Así, cuando Ambrosio trató de refutar los postulados novacianos en el *De Poenitentia*, achacó su disidencia no a cuestiones doctrinales, sino a su ambición por conseguir los obispados. Esta sola mención permitía comprobar quién era digno del cargo y quién no lo era, quién se comportaba como un obispo-asceta y quién no. La importancia de manifestar esta renuncia se hizo evidente incluso para Agustín, que al final de su vida decidió reinventarse a sí mismo en un sermón donde confesaba su renuencia a aceptar el cargo, aduciendo que su vocación había sido convertirse en monje²³⁰.

A pesar de los lugares comunes y las exageraciones que se esconden detrás de los relatos de Paulino y Rufino, cabe tener en cuenta que la vida pública romana contaba con este tipo de manifestaciones teatralizadas y dramáticas en las que cada actor social escenificaba un rol bastante determinado. El acto, una de las pocas ocasiones de intervención política del pueblo, estaba pensado para que la feligresía sancionara y legitimara la elección del obispo, pero más aún para crear la ficción en la comunidad de que la decisión había sido unánime y enteramente suya. Sin embargo, el ritual también permitía que aflorasen las divisiones y actuaba como vía de escape para las tensiones de la comunidad. Así lo demuestra la elección del obispo de Vercelli en 396 que conocemos a través del relato de Ambrosio²³¹. Siendo llamado a la cátedra, Honorato se había mostrado muy renuente a abandonar su retiro ascético (precisamente era monje), más aún al ver que la comunidad estaba dividida. Ambrosio achacaba tal división a la llegada de dos monjes jovinianistas, provenientes de Milán, que exaltaban los ánimos de la población. El episodio finalizó –la carta de Ambrosio lo deja entrever– cuando el obispo de Milán logró colocar a Honorato en la cátedra, a pesar de su reluctancia. Sin embargo, tanto como un acto de imposición, el incidente había sido un ritual en el que cada uno había desempeñado su papel. Ambrosio, consciente de que era el mejor candidato para el pueblo, había vencido la resistencia de Honorato, que sacrificaría su

²³⁰ Aug. *Serm.* 355.2; *V. Aug.* 4. Sobre el particular Cf. C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford, 2000), 24 y ss.

²³¹ Ambr. *Ep. ex. Coll.* 14 [63]. 1; N. B. McLynn, *Ambrose*, 2, 54; R. Lizzi Testa, “Ascetismo e monachesimo nell’Italia tardoantica”, 61; L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell’ “Italia annonaria”: rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C* (Bari, 1995), 184-190; ead. “Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, 245.

preciada vida ascética por una comunidad que había superado sus divisiones y aclamaba unánimemente al nuevo obispo. Los tres actores salían reforzados del episodio y la herejía jovinianista era derrotada también en este campo.

Por último y además de todo lo anterior, en cuanto funcionario imperial, Ambrosio necesitaba el beneplácito del emperador para asumir las tareas sacerdotales. Más aún en una época en que el absentismo de la burocracia comenzaba a ser un problema, como pone de manifiesto la legislación al respecto²³². En su caso, demostrar que su elección había sido producto de la insistencia del pueblo, incluso aunque no lo hubiera sido, era del todo necesario.

En conclusión, las elecciones episcopales y los rituales de renuncia del cargo, todos ellos convenientemente ritualizados, eran momentos muy propicios para el despliegue de estrategias de construcción y legitimación de la autoridad en la comunidad, y de cara al poder imperial. Algo muy útil para quien, como Ambrosio, necesitaba fomentar su autoridad espiritual y ascética para redimirse de su pasado secular. Porque aunque el pueblo buscara que sus obispos actuaran como patrones de la comunidad que supieran desenvolverse en la arena política, un excesivo gusto por la esfera pública podía ser considerado un demérito en un prelado. En consecuencia, paradójicamente, la renuncia al cargo y a las intervenciones seculares se habían convertido en una forma de adquisición de la autoridad²³³.

Consciente de la importancia moral del desapego por el mundo, Ambrosio intentaría ocultar todos los comportamientos políticos que desempeñó en su obispado. Así, su epistolario y su obra fueron expurgados conscientemente de intervenciones políticas, salvo aquéllas que se hacían por el bien de la religión católica. Tampoco las cartas publicadas después de la muerte de Ambrosio mencionaban abiertamente sus intervenciones políticas. En la forma en la que éstas se presentaron, ni siquiera las embajadas ante Eugenio podían ser consideradas como tales, sino más bien asuntos de religión, después de que la versión oficial hiciera del conflicto un *Religionskrieg*. De esta forma, mediante la renuncia al obispado, Ambrosio no sólo conseguía avalar su aptitud moral para el cargo y legitimar de cara al Imperio su elección como una decisión popular, sino que además lograba borrar su pasado secular, que podría haber sido un obstáculo en su carrera como obispo.

²³² Cf. *CTh.* 16.2.6 de 326; 16.2.11 de 342.

²³³ Cf. R. Teja, “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo”, 213-30.

La lucha entre nicenos y arrianos había hecho de la elección de Ambrosio un momento especialmente conflictivo en que diversos grupos de presión del Imperio se vieron involucrados. No obstante, durante el episcopado de Ambrosio se llegaría a una gran estabilidad en los obispados del norte de Italia, hasta el punto de que muchas elevaciones episcopales estarían mediatizadas por el propio Ambrosio. No obstante, el uso del *nolo episcopari* – como conflicto ritualizado capaz de ocultar otros conflictos – siguió siendo utilizado.

Éste fue el caso de Gaudencio de Brescia, presionado por Ambrosio para tomar la cátedra. Tal y como lo contaría él mismo en un sermón dado el mismo día de su nombramiento en 387, Gaudencio había recibido en Oriente la noticia de que el obispo de Brescia, Filastrio, había muerto²³⁴. El futuro obispo se habría quedado en oriente de no ser porque Ambrosio y otros sacerdotes, obligados por el pueblo, enviaron cartas a Gaudencio obligándole a regresar. Las presiones llegaron al punto de que se pidió a los obispos orientales que le negaran la excomunión. Nuevamente el conflicto entre la renuencia del candidato y unanimidad del pueblo y el clero provincial venía a soslayar las posibles disensiones que se darían en una iglesia que tuvo que buscar a su obispo tan lejos. Un conflicto en que se dirimía la legitimidad del candidato fue sustituido por un ritual que legitimaba su autoridad.

b) Las elecciones de Honorato e Hilario de Arlés

Pero el contexto del norte de Italia de finales del siglo IV poco tenía que ver con el fluido e inestable panorama que presentaba el sur de la Galia, donde la gran polarización del poder episcopal y la falta de jerarquía entre las sedes conllevaron una lucha continua con alianzas poco consistentes. La mínima vertebración que había conseguido la controversia felicianiana se rompió a causa de la inestable situación política y la sucesión de usurpaciones.

La sede Arlés se vio incapaz de sustraerse a la inestabilidad política dado que todos los poderes políticos de la zona entendieron la importancia del control de dicho obispado. Así Constantino III habría nombrado obispo a Heros, que era discípulo de

²³⁴ Gaud. Brix. *Serm.* 16.3.

Martín y amigo de Lázaro y por lo tanto férreo anti-feliciano²³⁵. Heros habría sido quien nombró a Constantino sacerdote cuando en 411 Arlés fue atacado por las tropas del *comes* Constante²³⁶. Y de hecho una de las medidas del gobierno leal, una vez acabada la usurpación de Constantino, fue cambiar al obispo de Arlés. Próspero cuenta como Heros, aún siendo inocente, había sido reemplazado por Patroclo cuyo único mérito residía en ser amigo de Constancio. Próspero acusaría a Patroclo de causar problemas entre los obispos del entorno por sus ideas sobre la Gracia divina²³⁷.

Es posible que Patroclo se llevara bien con el usurpador Juan, lo que justificaría que en 426 fuera asesinado por un tribuno bárbaro a las órdenes del *magister militum* Félix, justo después de que Aecio acabara de liberar Arlés del asedio visigodo²³⁸. Los apoyos de Patroclo fuera de la Galia se habían debilitado tras la muerte de Zósimo y con el ascenso del papa Bonifacio. Por su parte Próculo, de quien la *Vita Honorati* menciona su afinidad con el fundador de Lérins, estaba centrando sus apoyos dentro de la Galia. Así con el ascenso de Honorato en Arlés, salía reforzado el bando de Félix, que en este momento todavía contaba con la colaboración de Aecio que en 426 es ya *magister militum per Gallias*.

La sede de Arlés sería ocupada durante algún tiempo por un tal Eladio, del que apenas se sabe nada salvo que apenas estaría un año como obispo. Aunque no se pueda precisar la causa de su efímero episcopado, ello da idea nuevamente de la volatilidad y temporalidad del poder. Es posible que Eladio – que hasta no hace mucho había sido desconocido e ignorado por la historiografía (no siendo incluido en los fastos de Duchesne²³⁹) – hubiera pertenecido ya al círculo de Lérins²⁴⁰. No obstante, llama la atención el silencio que el resto de Lerinenses guardaron sobre la cuestión, especialmente Hilario, que sólo cuatro años más tarde en 431, cuando él mismo era

²³⁵ Prosp. Chron. (a. 412): *Eodem tempore Heros uir sanctus, et beati Martini discipulus, cum Arelatensi oppido episcopus praesideret, a populo ipsius ciuitatis insons, et nulli insimulationi obnoxius, pulsus est, inque eius locum Patroclus orinatus...*

²³⁶ Olimp. 12.

²³⁷ Prosp. Chron. (a. 412): *...Patroclus ordinatus, amicus et familiaris Constantii magistri militum, cuius per ipsum gratia quaerebatur. Quae res inter episcopos regionis illius magnarum discordiarum causa fuit.*

²³⁸ Prosp. Chron. (a. 426): *Patroclus Arelatensis episcopus a tribuno quodam barbaro multis uulneribus laniatus occiditur: quod facinus ad occultam iussionem Felicis magistri militum referebatur...*

²³⁹ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (París, 1894-1915).

²⁴⁰ O. Chadwick, "Euladius of Arles", *JThS* 56 (1945), 200-5.

obispo de Arlés, escribió un Sermón para conmemorar el primer aniversario de la muerte de su predecesor Honorato, fundador de Lérins y sucesor de Eladio en Arlés.

No es el único silencio que sorprende, ya que dicho Sermón también evitaba referirse a las razones y relaciones que habían llevado a Honorato a salir de su tranquilo retiro en Lérins y aceptar la cátedra de una de las ciudades más importantes de una de las zonas más conflictivas del Imperio. La volatilidad del poder en la Galia y la rapidez con la que se cambiaba de bando gobernante hacía que el obispado de Arlés fuera un peligroso inestable y que afrontaba una serie de riesgos.

Aquí más que nunca la renuencia del obispo a tomar el cargo como escenificaba el *nolo episcopari* estaba justificada. Sin embargo, en su *Sermo de Vita Honorati* Hilario no incluiría ninguna referencia a la renuencia de Honorato a dejar el monasterio y asumir la cátedra de Arlés. Lo más parecido es una mención al sacrificio que había realizado Honorato por los arlesianos. La escenificación de la negación a aceptar el cargo sólo era recomendable cuando había una cierta seguridad de que se contaba con apoyos suficientes para alcanzar y mantenerse en el cargo.

Por otro lado, dado que estaba dando el discurso delante de la misma audiencia que sólo tres años antes había estado presente en la consagración de Honorato, que Hilario no incluyera la típica mención a la unanimidad del pueblo en su elección quizá indica que ésta no se había producido. Hábilmente soslayó tal mención con una expresión en pasiva – *expetitur* – que evitaba tener que aludir a cuáles habían sido los apoyos de Honorato²⁴¹.

Así, el conflicto entre el pueblo unánime y el obispo renuente fue trasladado en el relato de Hilario al momento de la conversión de Honorato (la *flamma conuersionis* que dice Hilario) y el abandono de su casa²⁴². Fue entonces cuando el futuro obispo tuvo que enfrentar sus ganas de retiro ascético contra la voluntad de su familia, que no se resistía a perder a tan excelso miembro. Su padre, que quiso enseñarle las bondades que ofrecía el mundo para un rico aristócrata, fracasó frente a la fe de Honorato²⁴³. La riqueza e importancia de su familia exponía ante los arlesianos la mundanidad de su vida pasada y su preparación aristocrática para ostentar el cargo, en claro contraste con la renuncia ascética de su elección. Por otra parte, las cualidades excepcionales – su

²⁴¹ Hil. *VHon.* 25: *Sed unde illud, quaeso, quod tam e longinquo tam ignotus expetitur?*

²⁴² Hil. *VHon.* 5-8.

²⁴³ Hil. *VHon.* 6.

madurez, su gracia y virtud – que Honorato mostraba desde su juventud, redundaban en la idea de su predestinación a ocupar el solio arlesiano.

Pero parece que no sólo había sido gracia divina lo que había llevado a un completo desconocido, tal y como dice Hilario, a ocupar el obispado de la capital de la prefectura de las Galias. Su poca vinculación con la ciudad confirmaba su relación con poderes seculares y aristocráticos capaces de haberlo ascendido a la cátedra²⁴⁴. De hecho, no resulta difícil incluir a Honorato como parte de la reacción lealista que apoyaba a Gala Placidia y trataba de borrar los restos de la usurpación de Juan y el dominio visigodo de Arlés, de la misma forma que el prefecto de las Galias Exuperancio había sido asesinado en 425²⁴⁵.

No obstante, en su calidad de *outsider*, Honorato pudo evitar la férrea oposición que habrían tenido candidatos más conocidos por sus conciudadanos y más comprometidos en los turbios conflictos políticos que estaban teniendo lugar. Nuevamente, ello era un ejemplo del tipo de consensos que el conflicto continuo obligaba a buscar con el fin de evitar la desintegración del sistema. Así, aunque Hilario no mencionaba la unanimidad del pueblo en su elección, sí que aludía a la concordia que había conseguido durante su obispado. Fuera por ello, o por los poderosos apoyos sociales, lo cierto es que Honorato logró una cierta estabilidad, hasta el punto de que lo sustituiría su amigo Hilario, con quien le unía una estrecha relación y quien ahora se encargaba de componer este sermón. Un sermón que ofrece tanta información sobre el propio Hilario, y la forma en la que éste trataba de presentarse frente a su feligresía, como sobre Honorato.

Hilario se encontraba entonces en el difícil trance de tener que justificar no sólo por qué ostentaba el episcopado de Arlés, sino especialmente cuál había sido su trayectoria anterior. Después de sólo un año en el cargo, la única apelación que podía legitimar su posición era su relación con Honorato. De ahí que justo después de aludir a las peregrinaciones de Honorato y a la formación del monasterio de Lérins, Hilario dedicaba dos párrafos de la *Vita Honorati* a hablar de sí mismo. La excusa esgrimida para introducir este excursus era que la santidad de Honorato lo había salvado de una vida de placeres, pero aún así el cambio de sujeto resultaba abrupto.

Honorato había sido llevado de vuelta al norte por su espíritu profético que le impelía a salvar al que sería su sucesor. De nuevo, el énfasis en el conflicto personal que

²⁴⁴ Hil. *VHon.* 25: *Sed unde illud, quaeso, quod iam e longinquo tam ignotus expetatur?*

²⁴⁵ *Chron.*452: (a. 425): *In Galiis Exuperantius prefectus a militibus interficitur.*

para Hilario había sido su propia conversión sustituía el conflicto que el *tópos* del *nolo episcopari* establecía entre el consenso del pueblo y del clero de la región (que teóricamente requería toda elección episcopal) y la voluntad del obispo renuente. Además, Hilario describía este conflicto interior en términos que a la audiencia no le habría sido difícil relacionar con la contienda política entre la díscola aristocracia gala que había apoyado la usurpación de Juan y los que se habían mantenido leales a Valentiniano III. Así habría que interpretar la alusión al rezo de san Honorato, capaz de reducir a los fugitivos, de subyugar a los obstinados y triunfar sobre los rebeldes²⁴⁶.

En consecuencia, la valía de Hilario no sólo residía en que Honorato hubiera hecho de él un candidato digno de sucederle²⁴⁷, sino en el hecho de que él se encontraba del lado vencedor y contaba con importantes apoyos políticos. A los influyentes habitantes de Arlés, no en vano capital de la prefectura, el pragmatismo político les había enseñado la importancia de contar con figuras institucionales bien posicionadas en las esferas imperiales, independientemente de que sus afinidades e intereses los llevaran a apoyar las distintas usurpaciones.

Por otro lado, las menciones a su huida del mundo se intercalaban con la referencia frecuente a Lérins como patria verdadera de Honorato e Hilario²⁴⁸. La mención a Lérins resulta interesante ya que Hilario, que había acompañado a Honorato cuando éste había sido elegido obispo de Arlés a principios de 428, había vuelto poco después a la isla, hasta que en enero de 430 regresó a la capital de la prefectura justo antes de que muriera Honorato. Su regreso a Lérins fue celebrado en el *De laude eremi* de Euquerio, futuro obispo de Lyon pero que entonces llevaba una vida de retiro ascético en el monasterio junto con su familia.

El tratado, un canto a la vida ascética y al rechazo del mundo, alababa el valor de Hilario que con esta segunda huida del mundo había aumentado el honor de la primera²⁴⁹. En un artículo de 1999, Conrad Leyser relacionaba directamente el *De laude*

²⁴⁶ Hil. *VHon.* 23: *Sic, sic sancti oratio fugitivos suos reducit, sic contumaces subiugat, sic expugnat rebelles!*

²⁴⁷ Hil. *VHon.* 24: *Praeparasset me profecto uobis et desiderio uestro dignum dedisset et succesorem sibi idoneum nesciens erudisset.*

²⁴⁸ Hil. *VHon.* 24: *Tunc primum illam patriam quam fugiendam dudum crediderat agnouit. Eduit me secum, suam praedam...*

²⁴⁹ Eucher. *De laud.* 1: *Magno tu quidem animo egressus dudum de domo tua, et de cognatione tua, usque in mare magnum recedentia eremi secreta penetraueras; maiore tamen uirtute repetit est a te eremus quam petita.*

eremi de Euquerio con el *Sermo de Vita Honorati* de Hilario y llegaba a la conclusión de que el sermón de Hilario no sólo estaba destinado a legitimar su posición de obispo ante los arlesianos, sino también a justificar su vuelta al mundo ante sus antiguos colegas, los monjes de Lérins²⁵⁰. Según Leyser, la vuelta al mundo de Hilario no habría sido bien recibida por algunos como Euquerio que tanto había alabado su retiro ascético. Así pues Hilario habría enfatizado la patria y los viajes de Honorato para dar a entender que la santidad no residía en los lugares como Lérins, sino en el contacto con el antiguo abad.

Su argumentación resulta enormemente persuasiva y los paralelismos que Leyser encuentra entre las fuentes son interesantes. No obstante, en mi opinión, no parece que existiera la necesidad de justificar la vuelta de Hilario a Arlés, en tanto que tampoco parece probable que Lérins fuera el tipo de monasterio con monjes fervientemente intransigentes en lo que respectaba al trato con el mundo. Otros monjes como Lupo, el cuñado de Hilario y hermano de Vicente de Lérins, ya habían cambiado el monasterio por el obispado y en 426 sería obispo de Troyes. De hecho, el propio Euquerio, acabaría en pocos años convertido en obispo de Lyon, un camino que también seguirían sus hijos Verano y Salonio. En mi opinión, como la mayoría de habitantes de Lérins, Euquerio habría sido muy receptivo al desempeño de tareas tradicionalmente aristocráticas como la ostentación de cargos eclesiásticos. Aquí la influencia de los fuertes obispos italianos hubo de tener un enorme impacto. En este sentido, se sabe que Euquerio fue un ávido lector de Ambrosio de Milán y que mantuvo una relación epistolar con Paulino de Nola, que ya entonces había dejado su retiro ascético para ser obispo²⁵¹. De hecho, Paulino era mencionado como ejemplo de retiro ascético en el tratado *De contemptu mundi*, compuesto poco después del *De laude eremi*, cuando Euquerio era todavía monje en Lérins²⁵².

²⁵⁰ C. Leyser, "This Sainted Isle': Panegyric, Nostalgia, and the Invention of Lerinian Monasticism" en W. E. Klingshirn, M. Vessey y R. A. Markus (eds.), *The Limits of Ancient Christianity : essays on late antique thought and culture in honor of R.A. Markus* (Ann Arbor, 1999), 188-208.

²⁵¹ Paulin. Nol. Ep. 51; D. E. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems* (Berkeley-London, 1999), 258 y ss.

²⁵² Euch. *De Contemp.* 387-393: *Paulinus quoque, Nolanus episcopus, peculiare exemplum Galliae nostrae exemplum, ingenti quondam diuitiarum censu uberrimo eloquentiae fonte; ita in sententiam nostram propositumque migravit, ut etiam cunctas admodum mundi partes eloquio operibusque resperserit.*

No obstante, las razones que llevaron a Hilario de vuelta a Lérins siguen siendo intrigantes. En primer lugar porque Hilario decidió no mencionar su segundo retiro en Lérins, a pesar del énfasis que puso en el sacrificio que había supuesto para Honorato la asunción del obispado y el final de su vida ascética en el “desierto” leriniense. Sí lo mencionaría la *Vita Hilarii* escrita aproximadamente veinticinco años después de su muerte y que contenía referencias explícitas al *De laude eremi* de Euquerio.

En segundo lugar, porque cuando Honorato e Hilario llegaron a Lérins por primera vez, debía de ser evidente que el primero no viviría mucho, como su pronta muerte, dos años después acabaría confirmando. Hilario mencionaba que ya cuando había ido a buscarlo a su patria, Honorato padecía la enfermedad que finalmente causaría su muerte²⁵³.

Por último, la trayectoria posterior de Hilario vendría a confirmar los pocos escrúpulos que éste puso al contacto con el mundo, siendo uno de los obispos que más activamente buscó el aumento de su poder episcopal, incluyendo para ello el recurso a todo tipo de actuaciones de dudosa legitimidad.

Es muy probable que la primera vez que Hilario acudió a Arlés no lo hiciera como mero acompañante de Honorato, sino como candidato a su previsible pronta sucesión, como de hecho ocurrió. Ello justificaría el viaje de Honorato para traerlo desde su patria en el norte. Viaje del que no se sabe la fecha exacta, pero que debió de ocurrir muy poco antes de la sucesión de Heladio. Incluso, teniendo en cuenta la rápida sucesión de Heladio, no sería improbable que, el candidato hubiera sido Hilario y no Honorato, pero que lo complicado de la situación hubiera exigido una solución de compromiso como era el episcopado del anciano y enfermo Honorato. La falta de datos, entre otros sobre la muerte de Heladio, impide asegurar esta última conclusión.

Por tanto, es posible que el *De laude*, más que para celebrar la vuelta de Hilario a Lérins sirviera para justificar la estancia transitoria del mismo antes de que tomara el obispado. La estancia tendría el fin de acrecentar la autoridad ascética y eclesiástica de un hombre de mundo como Hilario, de ahí el énfasis que el propio Hilario hacía sobre su anterior inclinación hacia los placeres y las menciones de Euquerio a la limpieza de los peores crímenes del mundo que se llevaba a cabo en Lérins.

²⁵³ Hil. *VHon.* 23: *nec refugit laborem tanti itineris suis praecipue multis iamdudum infirmitatibus grauem*; 29: *Vltimum doloribus iam reluctantibus, Epiphaniarum die in ecclesia sermonem habuit, nesciens umquam, colluctante cum infirmitatibus fide, dolori magis corporis quam spiritus feruori acquiescere, seruiuit desideriis uestris supra suas uires.*

Además, ello explicaría por qué el *magister militum* Casio había ido a buscar a Hilario hasta Lérins cuando Honorato estaba próximo a la muerte. Los lerinenses formaban parte de la restauración lealista, pero el provenir de una isla que distaba más de doscientos kilómetros daba un aspecto de poca vinculación. De ahí, también el énfasis que hace la *Vita Hilarii* en que el obispo no conocía a Casio²⁵⁴. En un primer momento, Hilario se había resistido a las peticiones de Casio y sus acompañantes civiles y militares, por lo que pidió un signo de la voluntad divina. Ésta llegó de mano de una paloma blanca que se posó sobre su cabeza. El conflicto entre los militares e Hilario le evitaba a Honorato el hagiógrafo tener que hablar de los conflictos que habría por la sucesión de Honorato.

En conclusión, como los antiguos *comitia* republicanos, la muerte de un obispo era un momento especialmente propicio para que las divisiones de la comunidad y las luchas de intereses se hicieran manifiestas, tal y como admitía Ambrosio en la carta. También era habitual (como muestra, entre otros, el caso del propio Ambrosio) que el candidato a obispo se mostrara renuente a aceptar el cargo, precisamente porque era esta relucencia lo que lo hacía digno merecedor de la cátedra²⁵⁵. No obstante, los miedos ante la asunción del obispado también estaban justificados, dado que fueron momentos especialmente propicios para la expresión de las tensiones de la comunidad, lo que hacía de las elecciones procesos delicados en los que la erupción del conflicto podía ser potencialmente disruptivo del orden.

La elección episcopal, especialmente en las ciudades más importantes del imperio, como son los casos que se han presentado, venía mediatizada por grupos de poder que actuaban en la escala central o regional. No obstante, la lucha entre distintos candidatos apoyados por distintos grupos de poder podía permear hacia las capas bajas de la comunidad, que acababa teniendo un papel activo aunque subsidiario en el conflicto, algo que demuestran los casos aquí detallados.

²⁵⁴ Hon. *VHil.* 9: *...inlustris Cassii, qui tunc praeerat militibus, animum repente succendit, ut ignotum, ut longe positum, ut denique ad heremum properantem ardentem expeteret, fortiter retineret, uiolenter attraheret.*

²⁵⁵ N. B. McLynn, "Curiales into Churchmen: the case of Gregory Nazianzen" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites" in età tardoantica* (Roma, 2006) 277-96; R. Teja, "La cristianización de los modelos clásicos: el obispo" en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica* (Sevilla, 1993); C. Rapp, *Holy bishops*, esp.100-109 ; R. Lizzi Testa, "I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes imperii* fra IV e V secolo d.C" en E. Rebillard y C. Claire (ed.), *L'Évêque dans la cité autorité*, 49-58; P. Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire* (Madison, 1992).

Una vez que el candidato había sido elegido, el despliegue del *nolo episcopari* ayudaba a reconciliar a la comunidad con su nuevo obispo y servía para manifestar el consenso general después de la disrupción anterior. Constituía, en definitiva, la celebración de la reunificación de la comunidad tras las alarmas de disrupción por la elección de un nuevo obispo. El ritual llevaba asociado un patrón de comportamientos en que cada agente social cumplía su función: el obispo mostraba su renuencia, el pueblo su obstinación (dando la idea de que era éste quien elegía realmente al obispo) y las autoridades civiles y eclesiásticas acababan subyugando la voluntad del obispo en lo que era una demostración pública de su poder. De esta forma, el conflicto ritualizado ayudaba a legitimar la elección del obispo y los roles sociopolíticos del resto de actores. Así, la expresión de la disensión llevaba ritualmente al consenso. Por otro lado, la retórica del *nolo episcopari* permitía evitar referirse a los conflictos que la elección había causado. El énfasis en el conflicto personal que había sufrido el obispo sustituía el recuerdo de los otros conflictos.

No obstante, la retórica del *nolo episcopari* se dio solamente en los casos en que existía un cierto consenso sobre la elección del obispo y la amenaza de disrupción era menos inminente. En los casos en los que los candidatos tenían razones fundadas para rechazar un obispado que podía ser inestable y peligroso, la expresión de la renuencia no se produjo, como demuestra la *Vita Honorati*. El ritual del conflicto tenía sentido como elemento de cohesión social cuando existían garantías de que este se podía conducir dentro de las normas previstas para el caso, canalizando a través del ritual las disensiones sociales y evitando la erupción de las mismas.

4. Exilio, Cautiverio y peregrinaje

Como se ha visto, la expresión más gráfica de la renuncia al mundo era la salida física del lugar de origen. Pero además, el desplazamiento geográfico supuso una interesante fórmula para evitar, resolver o expresar el conflicto. Exilios forzosos, desplazamientos de refugiados por las guerras y conquistas, viajes diplomáticos o

huidas tácticas con el fin de evitar el conflicto son abundantes en las fuentes tardoantiguas, que dieron una gran importancia al movimiento físico.

Los viajes ya tenían una gran importancia social y política en el mundo romano clásico. La movilidad de la población se había convertido en una importante forma de dar cohesión económica a un enorme Imperio. También la organización política y judicial del Imperio obligaba al desplazamiento de sus elites, lo que aseguraba una homogeneidad cultural y una cohesión política. Estos aristócratas habían encontrado en el ritual epistolar otra forma de unir la distancia que los separaba. Curiosamente estas cartas eran portadas por viajeros que de esta forma entraban a formar parte de este círculo de la amistad que era uno de los principales medios de promoción social.

Pero el viaje por excelencia era el del emperador. Sus desplazamientos por el Imperio marcaban los ritmos de la política y se habían convertido en un ritual de expresión de su poder en el que se publicitaban a la vez la lejanía divina de su majestad y la cercanía física con sus súbditos. La ritualización de estos desplazamientos tenía su máxima expresión en la ceremonia del *aduentus* imperial, la ceremonia de bienvenida en las ciudades que tendría ecos en el mundo cristiano²⁵⁶.

El cristianismo profundizaría en el potencial evocador de los desplazamientos geográficos. Por un lado, la asimilación con el episodio bíblico del Éxodo hizo que el viaje se tornara en símbolo de la libertad y la búsqueda de Dios, y por tanto en la expresión más evidente del abandono de la familia, la patria y en último término del mundo y sus pecados. De esta forma, la propia vida del cristiano se convertía metafóricamente en el viaje lleno de escollos que tenía como destino la unión con Dios. Por ello los cristianos usarían con frecuencia la alusión a la vida como *peregrinatio*.

Pero este viaje metafórico se concretó en desplazamientos físicos hacia lugares donde la conexión con Dios era más evidente. El cristianismo había ido desarrollando toda una estructura jerárquica de localizaciones sagradas que cambió la concepción del territorio y que llevó aparejados un sinnúmero de desplazamientos de distinta envergadura. No en vano, los siglos IV y sobre todo V serían un momento dorado de las peregrinaciones²⁵⁷.

Unas peregrinaciones que aún siendo fuertemente rituales y estereotipadas tenían un cierto componente subversivo y de evasión de las normas sociales. El estudio de

²⁵⁶ S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley-Londres, 1981), 50 y ss.

²⁵⁷ M. Dietz, *Wandering monks, virgins, and pilgrims : ascetic travel in the Mediterranean world, A.D. 300/800* (University Park, Pa., 2005), esp. 11-36.

Victor y Edith Turner sobre las peregrinaciones puso de manifiesto a finales de los setenta la importancia de la comunidad que crea el peregrinaje y cuya identidad se asociaba a símbolos como la vestimenta o las costumbres, que se oponían a los estándares de la sociedad sedentaria²⁵⁸. A pesar de las críticas que el modelo universalista y ahistórico que estos antropólogos proponían, lo cierto es que, como se verá, muchos desplazamientos en la Antigüedad Tardía tenían este doble componente de ritual y de subversión²⁵⁹. Así, los desplazamientos religiosos fueron en muchas ocasiones el resultado, la causa o el intento de gestionar un conflicto.

De hecho las peregrinaciones también tuvieron sus detractores y dieron comienzo a ciertos conflictos. Las leyes romanas²⁶⁰ y los cánones conciliares²⁶¹ ponían de manifiesto los peligros que se podían esconder bajo el inocente fervor del peregrino. El propio Casiano también mencionaba el desprecio que los supuestos monjes errantes producían en la población egipcia y en sí mismo²⁶².

Por otra parte, en conjunción con el desarrollo de la geografía sagrada, el cristianismo aportó una nueva visión del paisaje que, más incluso que en el mundo pagano, acabó adquiriendo un complejo de significados morales o religiosos, cuyo más claro ejemplo fue el desierto²⁶³. Pero además, el cristianismo aportó nuevos significados religiosos y espirituales a otro tipo de desplazamientos geográficos que en principio no habían estado motivados por cuestiones religiosas. Así, por un lado, el exilio además de un castigo contra los obispos se convirtió en un referente de la pureza doctrinal. Igualmente, el énfasis cristiano en la caridad acabó dotando de profundidad teológica acciones como la hospitalidad hacia los viajeros y la redención de los cautivos.

Algo que ponen de manifiesto la literatura del siglo IV y sobre todo el V es la vaguedad en la definición del tiempo, pero la preocupación por el espacio. Ello es consecuencia de varios procesos distintos. Por un lado, el proceso estructural de la

²⁵⁸ V. W. Turner y E. L. B. Turner, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives* (Oxford, 1978).

²⁵⁹ T. A. Idinopulos, "Sacred space and profane power: Victor Turner and the perspective of Holy Land pilgrimage" en B. F. LeBeau y M. Mor (eds.), *Pilgrims & travelers to the Holy Land* (Omaha, 1996), 9-19.

²⁶⁰ *CTh*.12.1.63 (370 ó 373); 16.3.1 (390).

²⁶¹ *Acta Concilii Laodicensis*, Cnn. 41 y 42 (363); *Act. Con. Calcedoniensis*, Cn. 4 (450).

²⁶² *Cass. Coll.* 18.4

²⁶³ J. E. Goehring, "The Dark Side of Landscape: Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert", *Journal of Medieval & Early Modern Studies* 33:3 (2003), 437-51.

sacralización del tiempo, que fue el inicio de la sacralización de los lugares²⁶⁴. Por otro lado, es posible que también intervinieran procesos mucho más locales, contingentes y mundanos de fragmentación territorial. Los habitantes del siglo V percibieron cómo su mundo se estrechaba, cómo cada vez resultaba más difícil viajar y contactar con viejos conocidos.

Como consecuencia de todo ello, los desplazamientos geográficos intervinieron de muy distinta forma en los conflictos, siendo parte del castigo, de las consecuencias o de la resolución de los mismos. Pero además, el capital evocador que adquirieron estos viajes los convirtió en elementos muy útiles para mediar en otro tipo de conflictos a través del discurso.

a) El destierro

Constantino había prescrito que las medidas más duras contra los obispos serían deposición, exclusión y excomunión, en tanto que los castigos corporales quedaban prohibidos²⁶⁵. De esta forma, el destierro se convirtió en una de las armas más empleadas para combatir y aniquilar políticamente a los obispos díscolos²⁶⁶.

Una de las épocas en las que se recurrió profusamente al destierro fue el gobierno del emperador Constancio II quien, como se ha mencionado, en su preocupación por la unidad religiosa, fue el promotor de la doctrina homoiana.

En 355 el emperador reunía un concilio en Milán con el fin de atajar las disputas teológicas que envenenaban la convivencia en la Iglesia occidental. Con el apoyo imperial los arrianos lograron en Milán la condena de las doctrinas de Atanasio de Alejandría y la deposición y el destierro de los obispos occidentales que no la ratificaron, Dionisio de Milán, Lucifer de Cagliari, Eusebio de Vercelli, Paulino de

²⁶⁴ R. A. Markus, "How on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian idea of holy places", *Journal of Early Christian Studies* 2:3 (1994), 257-71.

²⁶⁵ *Constitutiones Apostolicae* 8.47.74-6 (SC 336.302-5), sobre la prohibición del castigo corporal (8.47.27).

²⁶⁶ M. V. Escribano Paño, "El exilio del herético en el siglo IV: Fundamentos jurídicos e ideológicos" en F. Marco, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (Barcelona, 2004), 255-72; ead., "Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el s. IV d.C.: los exilios de Eunomio de Cízico", *SHHA* 21 (2003), 177-207; ead. "Disidencia doctrinal y marginación geográfica: los exilios de Eunomio de Cízico", *Athenaeum* 94 (2006), 197-227.

Tréveris, Liberio de Roma, Hilario de Poitiers y Osio de Córdoba²⁶⁷. Este concilio impondría una nueva fórmula de credo homoiano, que era una solución de compromiso entre las doctrinas de Arrio y el niceísmo, a pesar de lo cual en el occidente sería llamado arrianismo. El credo homoiano fue ratificado en el Concilio de Rímini de 359 y muchos obispos occidentales, anteriormente adheridos al credo niceno, acabaron suscribiendo estas fórmulas²⁶⁸. No obstante, lejos de acabar con los problemas doctrinales en la iglesia occidental, estos concilios provocarían enconadas disputas que llegarían hasta el siglo V.

Los obispos desterrados tendrían distintos destinos. Dionisio de Milán acabaría muriendo en su exilio de Capadocia. Eusebio de Vercelli fue confinado en Escitópolis bajo el obispo arriano Patrófilo. Desde aquí escribiría una carta dirigida a su clero y a su grey en la que Eusebio manifestaba con amargura las penalidades del exilio, el aislamiento al que lo sometían sus custodios y la violencia de los partidarios locales del arrianismo²⁶⁹. Otros obispos fueron más combativos. Así, Filastrio de Brescia en 360 e Hilario de Poitiers en 364 harían sendos intentos fallidos de expulsar al obispo arriano de Milán, Auxencio.

Sin embargo, el exilio no significó el olvido de estos obispos o el debilitamiento del niceísmo. Al contrario, se podría decir que incluso aumentó su repercusión en la iglesia italiana y la red de alianzas entre sedes. Así Filastrio de Brescia habría comandado a las comunidades nicenas de Brescia y Milán²⁷⁰. Igualmente, Eusebio de Vercelli retornaría a occidente trayendo consigo las importantes enseñanzas ascéticas que tenían fuerza en oriente y convirtiéndose en una figura carismática de la iglesia noritálica.

El gran problema para el análisis de este proceso es que dependemos casi totalmente de los escritos de los obispos nicenos que en el último cuarto de siglo

²⁶⁷ Soz. *HE* 4.9; Soc. *HE* 2.36, aunque Liberio, Hilario y Osio no son nombrados por los historiadores.

²⁶⁸ Soz. *HE* 4.18; Soc. *HE* 2.37.

²⁶⁹ Eusebius Vercellensis *Ep. 2: Videns hoc diabolus innocentium hostis, iustitiae inimicus, contrarius fidei, quia in hoc opera benedicebatur Deus, inflammavit aduersum nos Ariomanitas suos, qui iam longo tempore suspirabant non solum de hoc opera, sed et de sua infidelitate ad quam nos persuadere non poterant, ut existerent uiolenti, more hoc quo semper est usus, ut quos persuadere non poterat, ui et potestate terreret.*

²⁷⁰ Gaud. Brix. *Tractatus* 21, H. Zurutuza, "La intolerancia religiosa de Constancio II: algunas puntualizaciones sobre el exilio de los adversarios" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano* (Madrid, 2007), 115-25.

acabaron “reconquistando” todas las sedes del norte de Italia. Para éstos, los obispos desterrados se convirtieron en un poderoso símbolo, muy útil para ser utilizado en las confrontaciones doctrinales con el arrianismo todavía existente o con el poder imperial, especialmente cuando, como era el caso de Valentiniano II, éste profesaba el credo arriano.

En este sentido, la visión tradicional era que la imposición del credo arriano por parte de Constancio II, había contado con la resistencia de un pueblo que se mostraba mayoritariamente niceno y que pocos años después se manifestaría fervientemente a favor de los nicenos (paradigmático en este sentido resultaba el caso de Ambrosio)²⁷¹. No obstante, en los últimos años, la interpretación de estas disputas ha variado considerablemente y actualmente se tiende a valorar más seriamente la fuerza de dicho movimiento y a relativizar el papel del Estado en su expansión²⁷².

Independientemente de ello, lo cierto es que el destierro de los obispos nicenos, que había sido la solución de Constancio II al conflicto doctrinal, desempeñó un importantísimo papel en la reorganización y movilización ideológica de las comunidades nicenas posteriores. El destierro y el exilio (muchas veces conscientemente confundidos) se convertirían en un poderoso *tópos* en la literatura de los obispos posteriores que alternativamente podía ser utilizado como muestra del *pedigree* niceno o como castigo estigmatizante.

El primer paso en el proceso de remodelación del símbolo del destierro fue la santificación de los obispos desterrados. Un proceso que había comenzado ya en vida de los obispos. El testimonio de Eusebio sobre el doloroso y humillante trance del exilio lo había convertido en una figura carismática y de reconocida santidad ascética entre el episcopado italiano. Es posible que a su vuelta también el capital político y la capacidad de influencia de Eusebio se hubieran desarrollado considerablemente.

Tras la muerte de los obispos comenzarían las reformulaciones de sus historias apareciendo incluso detalles y escritos apócrifos que coloreaban el sufrimiento de estos

²⁷¹ Sulp. Seu. *Chron.* 2.39.3-6; Paul. Med. *VAmbr.* 6-9; Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, 11.11; Sócrates, *Historia Ecclesiastica* 2. 36-7; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, 4. 9-19; Theodoretus, *Historia Ecclesiastica*, 2. 12-15; Y. M. Duval, “Ambroise, de son élection à sa consécration”, 243-84.

²⁷² Las ediciones de R. Gryson, *Scripta Ariana Latina*, CCSL 87, 1982; id., *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* (París, 1980), han permitido estudios como el de M. R. Barnes y D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts* (Edimburgo, 1993); D. H. Williams, *Ambrose*. Estos estudios contaban con importantes precedentes en la obra de M. Simonetti, *La Crisi ariana nel IV secolo* (Roma, 1975).

exiliados, ahora pertinentemente descritos como *confessores*, evangelizadores e incluso mártires de la fe. Así, una vez muerto, Eusebio de Vercelli sería conmemorado no sólo en su ciudad sino también, en Milán y en Turín²⁷³.

También Dionisio de Milán fue elevado a la categoría de mártir²⁷⁴. Supuestamente, Ambrosio habría sido el destinatario de la carta 197 de Basilio de Cesarea que confirmaría la petición de las reliquias del difunto obispo con el fin de depositarlas en Milán. No obstante este documento plantea en la actualidad enormes dudas de autenticidad²⁷⁵.

Es más, el símbolo del destierro resultaba tan evocador que Ambrosio ayudaba a aquéllos que habían merecido el exilio. Así defendía al obispo Higinio de Córdoba que aunque había sido perseguidor de los priscilianistas luego había caído en la herejía²⁷⁶, e incluso había intercedido por Eutimio, quien previamente había intentado raptar y enviar al destierro al propio Ambrosio²⁷⁷. No obstante, también existieron casos de aquéllos a los que el exilio no les había preservado la pureza doctrinal. La prueba era Lucifer de Cagliari cuyo acendrado niceísmo, que había sido la causa de tres exilios, devendría en un rigorismo niceno que Ambrosio rechazaba²⁷⁸.

Todas estas ceremonias sirvieron para la celebración de la unidad de la comunidad nicena, la expresión abierta del conflicto con los arrianos y con el poder imperial. Pero más importante aún es que el símbolo del destierro sirvió para la expresión y la gestión de conflictos que tuvieron lugar en el último cuarto del siglo. En este sentido el caso de Ambrosio de Milán es especialmente revelador.

Ambrosio utilizaría el *tópos* del destierro en medio del conocido como Conflicto de las Basílicas²⁷⁹. Aunque el conflicto habría eclosionado en 384 los choques con la comunidad arriana y con la corte ya se habían dado con anterioridad, cuando Ambrosio

²⁷³ Cf. Gaud. *Serm.* 21, 6; Genadio, (*Viris Illustribus*, 40) reconoce que Máximo de Turín publicó dos sermones sobre el difunto obispo aunque Mutzenbecher (“Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis”, *SEJG* 12 (1961), 198-200) no considera que los que se conservan sean verdaderos. Ambrosio también aludiría a Eusebio de Vercelli como evangelizador y *confessor* *Ambr. Epp.* 2 [65]; 36 [2]; 49 [59] y *extra Coll.* 14 [63].

²⁷⁴ *Ambr. Ep. extra Coll.* 14 [63].68; *id. Sermo contra Aux.* 17.

²⁷⁵ Sobre los problemas de autenticidad de la carta, especialmente de la segunda parte de la misma, Cf. D. H. Williams, *Ambrose*, 119 y ss.

²⁷⁶ *Ambr. Ep.* 30 [24].12

²⁷⁷ Cf. *infra*. Paul. Med. *VAmbr.* 12.

²⁷⁸ *Ambr. De Exc. Frat.* 1.47; A. Alba López, “El cisma luciferiano” en G. B. Castañeda y R. G. Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano* (Madrid, 2006), 177-92.

²⁷⁹ El episodio es referido *in extenso* en otro capítulo, cf. *infra* p. 310 y ss.

había intervenido para colocar como obispo de Sirmio a un niceno, lo que habría reforzado su enemistad con la emperatriz Justina. El odio de los arrianos se había manifestado en el intento de Eutimio de raptar a Ambrosio para desterrarlo, según nos cuenta Paulino²⁸⁰. En enero de 386, después de que la corte de Valentiniano II hubiera solicitado infructuosamente del obispo un espacio de culto para la comunidad arriana el año anterior, la promulgación de una ley que preveía las más duras penas contra aquél que interfiriera en dicho culto colocaba a Ambrosio en una situación todavía más delicada²⁸¹. Por otra parte, la llegada del obispo de Durostorum, Auxencio, como jefe de la comunidad arriana de Milán, hacía más patente la amenaza. Por eso, cuando se solicitó de Ambrosio que asistiera a un debate público, el obispo se negó. La experiencia de Dionisio, y la más reciente del concilio de Aquileya – en el que Ambrosio, junto con el resto de obispos nicenos, había conseguido la expulsión de sus sedes de dos arrianos, Paladio de Raciaria y Secundiano de Singidunum – habían demostrado a Ambrosio lo delicados y manipulables que eran los debates de obispos patrocinados por la autoridad secular²⁸².

Con estos precedentes, el episodio era especialmente propicio para el uso del símbolo del destierro, ello a pesar de que la ley no mencionaba tal castigo. A través de él, Ambrosio podía reactualizar la lucha con los arrianos, a pesar de que la situación actual – donde la debilidad de Valentiniano se ponía de manifiesto al confrontarla con un emperador y un usurpador firmemente nicenos y unidos por vínculos de procedencia – poco o nada tenía que ver con el reinado de Constancio II.

Quizá una muestra de que el riesgo de destierro era mínimo es el hecho de que Ambrosio evitó conscientemente la palabra *exsilium* que, aunque podía ser usado en otros contextos, era un término legal para el destierro²⁸³. No obstante, el obispo no dudó en exaltar los ánimos de su grey con un discurso en que ponía de manifiesto el riesgo de destierro. Así desde el primer momento, enfatizaba su voluntad de nunca abandonar su Iglesia. El uso de *desero* y *abduco* en la misma frase dejaban claro que serían otros quien lo obligarían a irse, aún cuando es posible que el *Sermo* fuera anterior a la

²⁸⁰ Paul. Med. VAmbr. 12: *unus infelicior caeteris, nomine Euthymius [...] quo facilius raptum, superpositum carpento ad exsilium perduceret.*

²⁸¹ CTh. 16.1.4 (386)

²⁸² *Gesta Concilii Aquileiensis* 52 y ss. Ambr. *Ep Extra Coll.* 04 [10].8.

²⁸³ Dig. 48, 22, 5: *exsilium triplex est; aut certorum locorum interdictio, aut lata fuga, ut omnium locorum interdicatur praeter certum locum, aut insulae uinculum, id est relegatio in insulam.*

petición de la *Basilica Noua*²⁸⁴. Para hacer evidente esta sutilidad semántica, Ambrosio pasaba inmediatamente a describir para la audiencia una dramática escena en la que soldados godos armados lo arrastraban de su iglesia, mientras él respondía con las únicas armas de un sacerdote, las lágrimas y el llanto²⁸⁵.

Años de sermones y de celebraciones de los antiguos obispos exiliados, asegurarían que la audiencia estaba entendiendo la comparación que Ambrosio les estaba presentado. No obstante, el obispo no evitaría mencionar a Dionisio de Milán y su muerte en el destierro. Ahora, curiosamente Ambrosio sí utilizaría el término legal *exsilium*, y lo hacía en medio de la justificación de otro cargo legal que podían imputarle, la *contumacia*²⁸⁶. En efecto, Ambrosio había arriesgado en su lucha con la corte. Su negación a la petición imperial de una basílica extramuros para el culto arriano el año antes y su renuencia a asistir a un debate público en presencia del emperador, lo colocaban en una delicada situación legal, incluso sin tener en cuenta su obstrucción a la nueva ley *CTh* 16.1.4.

Ambrosio justificaba su obstinación haciendo que sólo existieran dos opciones, o incurrir en contumacia y soportar la pena del exilio o traicionar el exilio de Dionisio. Con esta hábil maniobra, Ambrosio no sólo se emparentaba con el antiguo obispo milanés, sino que lo sobrepasaba en virtud.

Por otra parte, la ley no preveía explícitamente la pena de *exsilium* para los que la incumplieran, algo significativo teniendo en cuenta que era de los obispos (exentos de penas capitales) de quien se podía esperar una mayor resistencia. De hecho, el destierro era la pena para trece disposiciones del libro XVI del Código Teodosiano, aquél que se encarga de los asuntos religiosos. Por el contrario, la disposición amenazaba con la pena

²⁸⁴ Ambr. *Serm. Contra Aux.* 1: *Metuistis ergo ne ecclesiam desererem, et dum saluti meae timeo, uos relinquerem? Sed quid et ipse mandauerim, potuistis aduertere: deserendae Ecclesiae mihi uoluntatem subesse non posse; quia plus Dominum mundi, quam saeculi huius imperatorem timerem: sane si me uis aliqua abduceret ab Ecclesia, carnem meam exturbari posse, non mentem.*

²⁸⁵ Ambr. *ibid.* 2: *Volens nunquam uso deseram, coactus repugnare non noui. Dolere potero, potero flere, potero gemere: aduersus arma, milites, Gothos quoque lacrymae meae arma sunt; talia enim munimenta sunt sacerdotis. Aliter nec debeo, nec possum resistere: fugere autem et relinquere Ecclesiam non soleo; ne equis grauioris poenae metu factum interpretetur.*

²⁸⁶ Ambr. *ibid.* 18: *Quid igitur a me responsam est consumaciter? Dixi enim conuentus: Absit a me ut tradam Christi haereditatem. [...] Sed et hoc addidi: Absit ut tradam haereditatem patrum, hoc est, haereditatem Dyonisii, qui in exilio in causa fidei defunctus est.*

capital al equiparar el delito con el *crimen maiestatis*, por lo que posiblemente se había pensado más como elemento disuasorio que como medida a poner en marcha²⁸⁷.

La cuestión del destierro hábilmente introducida en el conflicto habría sido efectiva para exteriorizar y materializar el choque y para movilizar a una comunidad nicena que estaba muy sensibilizada con la cuestión. La intervención popular habría supuesto una escalada en el conflicto que la corte había previsto como un mero trámite. Ambrosio consiguió convertir la cuestión en una persecución religiosa, algo que perjudicaba enormemente a Valentiniano II que en este momento compartía su poder con dos nicenos, de hecho cuando Máximo se decidiera a entrar en Italia, esgrimiría la excusa del arrianismo de Valentiniano.

Dado que las únicas fuentes sobre la cuestión son los escritos ambrosianos, y las menciones de Paulino y de los historiadores eclesiásticos, resulta muy difícil determinar hasta qué punto existió un riesgo real de destierro en aquél momento, pero teniendo en cuenta que sólo un año antes Ambrosio había actuado como embajador de Valentiniano ante Máximo, es muy posible que a la corte milanesa le conviniera mantener en su puesto a un interlocutor niceno como Ambrosio.

La negativa reiterada del obispo a abandonar su sede contrastaría con la facilidad con la que se había marchado de Milán sólo seis años después. Entonces Ambrosio decidió que la mejor manera de no tomar parte en el conflicto que enfrentaba al usurpador Eugenio con Teodosio y de evitar el conflicto con Eugenio – cuyo régimen se había caracterizado por el apoyo al culto pagano – era la salida de la ciudad²⁸⁸.

Ambrosio había mantenido esta estrategia de no decantarse por ningún bando durante el medio año largo que estaba durando la usurpación. La incertidumbre de cuál sería el futuro político no aconsejaba otra cosa que intentar mantener una postura neutral que asegurara la recuperación cualquiera que fuera el resultado del conflicto. Una muestra de su prudencia política fue el *De Obitu Valentiniani*, que Ambrosio había compuesto para el funeral del emperador. Sin embargo, el hecho de que en enero de 393 Eugenio decidiera trasladar su corte a Milán, ponía la estrategia de Ambrosio en un difícil aprieto.

Así Ambrosio abandonó Milán recorriendo distintas ciudades de su diócesis en este tiempo, intentando que el suyo pareciera un viaje rutinario por la provincia. No obstante, en la carta que envió a Eugenio, Ambrosio exponía sin tapujos que había

²⁸⁷ Sobre este particular, *cf. infra* p. 310 y ss.

²⁸⁸ Este conflicto es tratado in extenso en p. 369 y ss.

decidido abandonar la ciudad (*secessio*) con el fin de evitar el contacto con quien estaba apoyando los cultos paganos²⁸⁹. A pesar de la aparente radicalidad de Ambrosio, el obispo se centraba en la cuestión religiosa, algo que Eugenio no podría reprocharle, pero no hacía ninguna mención a la legitimidad política, lo que lo acercaba a Eugenio pero podría ser recriminado por Teodosio. Asimismo, Ambrosio se preocupaba de justificar que si bien nadie le había obligado legalmente a abandonar su iglesia, era su conciencia y su fe las que lo hacían, y enfatizaba los peligros para las mismas de haberse quedado. Ambrosio jugaba aquí con la sutil diferencia entre el destierro forzado y legal, y el exilio no obligatorio pero aconsejado por la propia seguridad.

Cuando Teodosio hubo ganado, el emperador debió recriminar al obispo su ausencia de la ciudad. Ambrosio tendría entonces que convencer a Teodosio de que en ningún momento había dudado de su victoria. En la carta que envió a Teodosio decía que no había desertado sino que evitaba el contacto con los sacrílegos. Así, Ambrosio presentaba el suyo como un exilio voluntario, desdibujando los límites con el destierro²⁹⁰.

Curiosamente sólo tres años después Ambrosio volvía a mencionar a Dionisio de Milán, pero sorprendentemente ahora aludía a la voluntariedad de su exilio, de hecho llegaba a repetirlo tres veces en la misma frase (*praeoptavit, elegit, uoluntario*)²⁹¹ y nuevamente más adelante cuando mencionaba que había muerto lejos de su tierra porque no había querido volver por el miedo a que se hubiera predicado la fe de los no creyentes, algo que no obstante no disminuía su carácter de mártir²⁹².

Ambrosio mencionaba esto en la carta dirigida al clero de Vercelli justo en el momento en que la sede de la ciudad se encontraba vacante. Como se ha visto, Ambrosio mencionaba que había dos ex monjes que tenían teorías que los acercaban a

²⁸⁹ Ambr. *Ep. Extra coll.* 10 [57].1: *Secessionis mihi causa timor Domini fuit*

²⁹⁰ La alternancia entre *absum* y *adsum*, además de un juego de palabras permitían a Ambrosio evitar mencionar la voluntariedad o los motivos de su salida de la ciudad. Ambr. *Ep. Extra coll.* 02 [61].1: *Arbitratus es, beatissime imperator, quantum ex augustis litteris tuis comperi, me longe abesse ab urbe Mediolanensium; quia res tuas crederem a Deo destitui. Sed non ego ita imprudens, aut uirtutis et meritorum tuorum immemor abfui, ut non praesumerem coeleste auxilium pietati tuae adfore...*

²⁹¹ Ambr. *Ep. Extra Coll.* 14 [63]. 68: *Pro fide quoque exsilii dura praeoptavit atque elegit, coniuncto sibi sanctae memoriae Dionysio, qui posthabuit imperatoris amicitiam exsilio uoluntario.*

²⁹² Ambr. *ibid.* 70: *Denique sanctus Dionysius exegit uotis, ut in exsilio uitam poneret; ne regressus confusa institutis seu usu infidelium studia plebis aut cleri inueniret : meruitque hanc gratiam ; ut pacem Domini tranquillo affectu secum referret. Itaque ut Eusebius sanctus prior leuauit uexillum confessionis; ita beatus Dionysius in exsilii locis priori martyribus titulo uitam exhalauit.*

los jovinianistas, pero en ningún momento mencionaba explícitamente que lo fueran, algo que no tiene demasiada lógica si lo que quería era desacreditarlos públicamente, dado que la herejía había sido condenada en el norte de Italia sólo tres años antes. Por lo tanto lo más posible es que Ambrosio estuviera intentando publicitar a su candidato enfatizando sus virtudes ascéticas y tratando de desprestigiar a sus oponentes que por el hecho de haber abandonado el monasterio podían ser fácilmente despreciados como demasiado vinculados con el mundo e incluso asimilados a los jovinianos. Era aquí donde entraba en juego el exilio de Eusebio y de Dionisio, a los que hacía antecesores de su candidato. Por eso enfatizaba que Eusebio había traído el ascetismo de oriente y por eso necesitaba poner de manifiesto que el exilio de Dionisio, como la renuncia ascética de su candidato Honorato, había tenido algo de voluntario. Dionisio prefirió renunciar a su vida, a su patria, a su familia e incluso a la amistad del emperador, por el bien de la fe verdadera. Muriendo fuera de su patria, Dionisio había tomado el camino del martirio que, en tanto que forma extrema de la renuncia al cuerpo y al mundo del ascetismo, también tenía algo de voluntario.

Por otra parte, enfatizando que había sido Dionisio quien voluntariamente había renunciado a la amistad del emperador, Ambrosio dejaba claro que el ascetismo del obispo no impedía su buena posición política, algo que debía de preocupar a la comunidad y el clero de Vercelli, y que quizá era el punto fuerte de los otros candidatos. Además de esta forma Ambrosio conseguía salvar su propia reputación. Tener que despreciar a un candidato por ser demasiado apegado al mundo era exactamente defender lo contrario de lo que él era, de ahí la apelación a Dionisio y a Eusebio, con quienes ya se había identificado en otras ocasiones.

En conclusión el destierro como instrumento de gestión del conflicto eclesiástico tuvo dos vertientes. Originalmente fue ideado como un castigo contra los obispos disidentes. Conseguir que éste fuera aplicado a los contrarios exigía que los obispos contaran con densas redes de apoyo episcopal y con fuertes conexiones con el Imperio, que era el encargado de poner en práctica la medida. La necesaria relación entre Iglesia e Imperio para la solución del conflicto aseguró la continua interacción entre ambos, de tal forma que no resulta fácil decir si ello era una muestra de la debilidad de la Iglesia (incapaz de resolver sus problemas por sí sola) o la del Imperio (que cede a las presiones de la Iglesia).

La efectividad de la medida residía en que era una forma pacífica (más bien implícitamente violenta) de extirpar el conflicto de la comunidad y desplazarlo a zonas

periféricas del Imperio. En los lugares de acogida del desterrado, su presencia podía llevar a conflictos que no obstante ayudaban a la cohesión de la población local contra el foráneo. Así lo muestra el caso de Eusebio de Vercelli, desterrado en el Ilírico – una zona tradicionalmente arriana – y bajo un obispo arriano. Además, el desterrado podía soliviantar los ánimos de sus afines en la zona de destierro irritados por la persecución y por el sentimiento de relegación.

Igualmente el destierro podía tener el efecto contrario en la zona de donde era oriundo el desterrado. Como muestra el caso de los obispos nicenos del norte de Italia, el destierro no supuso el fin del niceísmo, sino en cierto sentido una revitalización del mismo que ahora contaba con un símbolo de la lucha. Una muestra de ello son las cartas con las que Eusebio de Vercelli denunció su situación entre sus compatriotas, actualizando su presencia en el norte de Italia. Las epístolas eusebianas configuraron el imaginario colectivo de toda una época, demostrando que con la escritura se pudo ejercer más presión que con la presencia.

Por otro parte, el exilio de ciertos obispos significó la necesidad de adaptación de sus comunidades a la nueva situación. En el norte de Italia las comunidades nicenas de distintas ciudades se aliaron potenciando las relaciones entre las sedes episcopales, sentando una tradición de cohesión y colaboración que se fortalecería con Ambrosio de Milán.

Pero además, una vez acabada la época de los exilios nicenos, el destierro siguió siendo susceptible de ser usado como arma en la gestión del conflicto. Así se manifiesta en la importancia que el *tópos* del destierro continuó teniendo en la literatura episcopal posterior. Aquí los antiguos obispos exiliados fueron elevados a la categoría de mártires de la fe con los que los nuevos mitrados se asimilaban. La relación que estos obispos de finales del cuarto establecieron conscientemente con sus antecesores ha pesado en la interpretación que tradicionalmente se dio del proceso de “reconquista” nicena.

Este proceso de sacralización de los obispos expulsados fue el primer paso hacia la construcción del exilio como símbolo de la lucha de la ortodoxia contra la herejía (especialmente la arriana) y contra el poder opresor del Imperio. El pasado de lucha de los obispos exiliados contribuyó al carácter combativo que retóricamente presentó la iglesia italiana hasta principios del siglo V, a pesar de que entonces eran los obispos nicenos quienes tenían el poder y gozaban de conexiones con las aristocracias y el gobierno secular. No sería el único significado asociado al exilio, la sacralización de

dicho castigo propició que éste se pudiera entender como una forma de renuncia al mundo, como demostraba el caso de la iglesia de Vercelli.

Paradójicamente el símbolo del exilio no se encuentra entre los obispos del sur de la Galia de principios del V. Ello a pesar de que Hilario de Poitiers había sido uno de los obispos expulsados por el concilio de Milán que había tenido un papel más activo. Los obispos de Lérins construyeron sus propios símbolos sobre el desplazamiento que resultaban más acordes con la sociedad en la que se desenvolvían.

b) Cautivos y desplazados

Junto al exilio, otro de los *tópos* que aparecieron con frecuencia en la literatura episcopal fue la redención de cautivos y la hospitalidad hacia los desplazados y viajeros. El énfasis no era casual. Desde finales del siglo IV, las usurpaciones y el contexto de lucha que vivió el Imperio Romano en sus fronteras provocaron una afluencia de desplazados, cautivos y emigrantes. La necesidad de asimilar estas masas de población queda patente en la literatura episcopal y en su énfasis en la hospitalidad y la redención. Los obispos pronto encontraron justificación teológica para estas labores, estableciendo paralelos con los viajeros bíblicos del Éxodo y dotando a los cautivos de evocadores significados morales y religiosos.

Pero el *tópos* de la hospitalidad y la redención de los cautivos también era maleable. Así lo demostraba Ambrosio de Milán, quien al poco tiempo de llegar a su obispado se deshizo de algunas riquezas de la Iglesia milanesa con la intención de redimir a los cautivos de la batalla de Adrianópolis. Una actuación que provocaría airadas críticas y que, todavía en 391, Ambrosio se vio forzado a justificar en el tratado *De Officiis*, mencionando que la redención de presos era el mayor signo de generosidad puesto que liberaba a los hombres de la muerte, a las mujeres de la vergüenza, restauraba a los niños con sus padres y devolvía a los ciudadanos a su patria, salvándolos así de la esclavitud²⁹³. De paso, el episodio le sirvió a Ambrosio para criticar la avaricia de los homoianos que lo atacaban y para dar muestras de su desapego por las posesiones materiales – especialmente el párrafo *De Off.* 2.28.136 está redactado

²⁹³ Ambr. *De Off.* 2.15.70

de manera que parece que fue un acto de generosidad de Ambrosio, aunque las reliquias pertenecían a la Iglesia de Milán²⁹⁴ —.

Además la liberalidad tenía efectos más inmediatos sobre el poder del obispo. Es muy posible que los cálices vendidos fueran ofrendas de las ricas familias homoianas de Milán y que, deshaciéndose de ellas, Ambrosio estuviera relegando del protagonismo ciudadano a los antiguos apoyos de Auxencio, a los que encima acusaba de excesivo apego a las riquezas²⁹⁵.

No obstante, cautivos y hospitalidad no tenían demasiada presencia en los escritos Ambrosianos. Sin embargo, para los que, como Máximo de Turín, tuvieron que tratar directamente con la guerra, la hospitalidad frente a los desplazados fue uno de los temas más recurrentes de sus sermones, una prueba de la caridad cristiana y un reto a la gobernabilidad de la ciudad.

El hecho de que muy pocos de los sermones de Máximo estén datados con seguridad impide conocer el contexto exacto en el que estos sermones fueron pronunciados. Sin embargo, el diferente tratamiento que se hace de la hospitalidad en ellos sugiere dos contextos distintos en su redacción o al menos dos intenciones distintas por parte del obispo.

Máximo dedicaría dos sermones específicamente al tema de la hospitalidad. En ellos, llamaba especialmente la atención el tono dramático que tomaba la descripción de la salida de la casa y la ciudad, una muestra de lo que Blowers llama la cultura emocional de la lástima en el cristianismo tardoantiguo²⁹⁶. Asimismo ponía de relevancia el deber cristiano de la hospitalidad, entendida como recoger y cuidar al que era igual²⁹⁷. Todo ello era un intento por potenciar la empatía y la identidad común de los romanos y cristianos independientemente de su ciudad de origen. Máximo también daba un tono religioso a los desplazados al compararlos con Abraham vagando por el desierto.

²⁹⁴ Ambr. *De Off.* 2.28.136: *Hoc maximum incentiuum misericordiae, ut compatiamur alienis calamitatibus, necessitates aliorum, quantum possumus, iuueamus; et plus interdum quam possumus. Melius est enim pro misericordia causas praestare, uel inuidiam perpeti, quampraetendere inclementiam.*

²⁹⁵ Ambr. *De Off.* 2.28.136-142: *...ut nos aliquando in inuidiam incidimus, quod confregerimus uasa mystica, ut captiuos redimeremus, quod arianis displicere potuerat [...] nemo potest indignari, quia humanis fidelium reliquis spatia laxata sunt; Cf. N. B. McLynn, *Ambrose*, 56.*

²⁹⁶ Max. *Serm.* 34. P. M. Blowers, “Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering: Exploring the Emotional Culture of Compassion in Late Ancient Christianity”, *Journal of Early Christian Studies* 18:1 (2010), 1-27.

²⁹⁷ Max. *Serm.* 21.

En su sermón 21 Máximo aludía principalmente a la hospitalidad con los hombres santos y con los obispos, algo que lleva a relacionarlo con la organización del Concilio de Turín y la llegada de obispos foráneos. No obstante, el sermón no está fechado con seguridad. Además, la última mención parece hacer alusión a que la presencia de los obispos sería más permanente, lo que posiblemente esté hablando de obispos que se desplazaron de sus sedes quizá en el contexto de inestabilidad que abrió la Guerra Gótica²⁹⁸.

Turín, como otras ciudades del norte, se habría convertido en el lugar donde acudían muchos exiliados que se habían visto forzados a salir de su casa y sus campos en medio de la amenaza bárbara. La presencia de éstos habría supuesto un reto para la gobernabilidad de una ciudad desbordaba que, ante la ausencia o inoperancia de otras autoridades, buscaba la autoridad en su obispo²⁹⁹.

De hecho, Máximo demostraría, llegado el momento, su compromiso con la defensa de la ciudad. Así el obispo pidió a su grey que permaneciera firme ante la amenaza goda, y que combatiera con todas las armas espirituales y materiales a su alcance, como David había hecho frente a Goliat³⁰⁰. Ahora Máximo se alejaba de la lacrimógena evocación de los cautivos y desplazados de la guerra y clamaba que la huida de la ciudad era una vergonzosa muestra de avaricia y por tanto un pecado. La lucha era el designio de Dios pero los turinenses debían hacer frente al invasor con las armas y la pureza como los ninevitas³⁰¹.

Máximo no fue el único que se encontró con el dilema que planteaba incitar a la defensa de la patria. Prácticamente al mismo tiempo que Máximo predicaba en Turín, Claudiano declamaba en Roma un discurso en el que la necesidad de compromiso con la defensa de Roma entraba en contradicción con el tono triunfal del resto del relato³⁰².

²⁹⁸ Max. Serm. 21: *Imitemur Deum patrem nostrum; his enim diuersarum gentium homines Deus uno coeli hospitio habitare uoluit, cur non nos, qui sumus fraters, nobiscum uno hospitio commoremur? Etsi nostrum distantiam ille eadem in mundi domo continere maluit, cur non unanimitas nostra sancta tabernaculorum*

²⁹⁹ B. Ramsey, *The sermons of St. Maximus of Turin*, (Nueva York, 1989).

³⁰⁰ Max. Serm. 85.3.

³⁰¹ Max. Serm. 82.3.

³⁰² Claud. *Get.* 640-647; Cf. A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford, 1970), 180 y ss.; G. Garuti, *Cl. Claudiani De Bello Gothico* v. 1 (Bologna, 1979), esp. pp. 96-98; N. H. Baynes, «Stilicho and the Barbarian Invasions», en N. H. Baynes (ed.) *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, 1955, pp. 326-42; J. B. Hall, «Pollentia, Verona, and the Chronology of Alaric's First Invasion of Italy», *Philologus*, 132, 1988, pp. 245-57

Máximo de Turín, por lo tanto era una muestra del capital evocador que el cautiverio y los refugiados adquirieron en la literatura cristiana especialmente cuando la amenaza de la guerra se hizo más evidente. A través de los sermones los obispos utilizaron estos significados con el fin de potenciar en su audiencia la solidaridad ante los nuevos habitantes en un intento por evitar el desbordamiento y el caos que la llegada de los refugiados podía ocasionar en la ciudad y en sus recursos. Experiencias pasadas, como la mencionada expulsión de los extranjeros de Roma en 384 ante una crisis de subsistencia, hablaban del débil equilibrio entre recursos y población que tenían las ciudades romanas tardoantiguas (incluso en el caso de Roma que recibía las provisiones *annonarias*). En momentos de escasez y con la amenaza de una guerra en ciernes, los disturbios entre la población local y los foráneos podían acabar con la paz en la ciudad. Equiparando la hospitalidad a una penitencia (en tanto que limpiaba los pecados), Máximo trataba de evitar tales conflictos.

Sin embargo, cabía el riesgo de que, equiparando a los refugiados con Abraham y el pueblo judío, Máximo estuviera alentando a la huida de la ciudad cuando ésta se vio amenazada. Lo que ahora se precisaba era unir voluntades frente al conflicto y asegurar la defensa de la ciudad. Mencionando que la victoria vendría no sólo por las armas, sino por la fe, Máximo caracterizaba a los que huían no sólo como cobardes sino también como pecadores.

Si Máximo se veía obligado a pedir la hospitalidad de sus feligreses frente a los obispos desplazados que llegaban a su comunidad, la cosa cambiaba cuando eran los propios desplazados los que tenían que justificar su presencia en una tierra extranjera. Éste era el caso de los monjes de Lérins. El hecho de muchos de los monjes lerinienses (al menos la mayoría de los más visibles documentalmente) provinieran de las regiones septentrionales de la Galia y de que muchos no dudaran en hacer constar explícitamente su procedencia, parece indicar que la cuestión no era casual.

Tradicionalmente se había relacionado la procedencia norteña (normalmente generalizada a la mayoría de los monjes) con las invasiones bárbaras al tiempo que se había sobredimensionado el aporte cultural norteño en Lérins³⁰³. No obstante, ninguno de los monjes mencionó que los bárbaros tuvieran que ver con el desplazamiento, sino que era el celo apostólico el que los movía a dejar su familia y su patria. Por otra parte, las llegadas a Lérins desde el norte se producen escalonadamente, por lo que habría que

³⁰³ F. Prinz, "Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift* 217:1 (1973), 1-35.

desterrar la idea de una huida masiva. Sin embargo, es cierto que, en este momento, las especiales condiciones de la frontera provocaban que las posibilidades de promoción de esta aristocracia se redujeran bastante, sobre todo si lo que se deseaba era seguir medrando en el entramado institucional y social romano.

Con este panorama, el traslado hacia el sur ofrecía innumerables ventajas. En el retiro ascético de Lérins los aristócratas podían dedicarse al ocio y a la educación como los hijos de Euquerio, que fueron educados por Salviano. Además, la isla debía de ser un limbo en el conflictivo mundo del sur de la Galia que ahora bullía con la llegada de los visigodos. Así los propios lerinenses describían la entrada en el monasterio como un mundo de paz lejos de la violencia y convulsión del mundo exterior, donde los monjes podían pasar desapercibidos y hacer su vida con tranquilidad³⁰⁴. Además, en el monasterio muchos contaron con el respaldo de los lazos de sangre y procedencia que compartían con sus hermanos. Por ejemplo, Hilario y Honorato pertenecían a la misma familia. Euquerio llegó al monasterio con su mujer y sus hijos. Lupus se casó con la hermana de Hilario y Vicente de Lérins es hermano de Lupus. Así no extraña que la procedencia norteña se convirtiera en sus escritos en sinónimo del pedigree aristocrático que compartían.

Curiosamente cuando muchos de estos monjes decidieron dejar el monasterio lo harían convertidos en obispos. Muchos retornarían así a ciudades del norte siendo los últimos restos de la antigua administración. Parece ser que estas salidas tácticas hacia el sur funcionaron bien en el proceso de acomodación de las elites galas a la nueva situación política causada por la entrada de contingentes bárbaros y sobre todo, por la inestabilidad de la situación. Reconvertidos en obispos los aristócratas del norte galo encontraron la forma de soslayar el conflicto aristocrático y seguir comandando su ciudad a pesar del cambiante panorama político. Además, éstos volverían al norte con el prestigio de haber pertenecido al selecto grupo de los ascetas aristócratas de Lérins.

Sin embargo, es posible que su procedencia foránea fuera problemática para algunos de los que permanecieron en el sur y persiguieron carreras políticas aquí. Así el desplazamiento geográfico tenía una gran importancia en el sermón que Hilario compuso en honor de Honorato en el primer aniversario de su muerte. Proveniente de un lugar no nombrado del norte, Honorato había perseguido desde niño su huida del mundo y de los honores que lo aguardaban en su tierra natal, como correspondía a su

³⁰⁴ Eso dice al menos una carta de Paulino de Nola (*Ep.* 51) en la que pasan desapercibidos, algo que también enfatizaba el *De Contemptu Mundi* de Euquerio.

posición social. Entre el amor de los suyos y la fe, Honorato había elegido la última. Hilario dejaba claro que Honorato no debía su poder a sus conexiones familiares, sino que lejos de ellas había sido capaz de construir su propia autoridad espiritual y alejada del mundo.

Así, Honorato había escapado de su familia y de su patria en una *peregrinatio* en búsqueda de dios³⁰⁵. En este sentido, los viajes del difunto obispo eran narrados y descritos siguiendo la moda de los viajes de Egeria³⁰⁶. Es más, como en este texto, la pormenorizada descripción del paisaje que se encuentra en la *Vita Honorati* parece tener la intención de aportar pruebas sobre la veracidad de tales viajes. Además, Hilario comparaba la huida de Honorato con el viaje de Abraham, de tal forma que el propio hecho del viaje era un refrendo de su autoridad.

También se daba importancia al simbolismo del paisaje. Acaya y sobre todo Lérins eran presentados como desiertos ajenos a la civilización, un antídoto de las jerarquías y de su acomodada vida anterior. Al mismo tiempo, las serpientes que poblaban Lérins eran el símbolo de la idolatría que era erradicada con la llegada de Honorato, quien civilizaba y sacralizaba con su presencia la naturaleza peligrosa. A la audiencia arlesana, acostumbrada al fértil paisaje del delta del Ródano, esta descripción de las (relativamente) lejanas islas de Lérins les debía de resultar no sólo creíble, sino enormemente sugestiva.

Además, la insularidad tenía un enorme potencial evocador en la mentalidad clásica, a lo que el cristianismo añadiría elocuentes símbolos como el Mar Rojo o el otro mundo. Como demostraba la hazaña de Moisés, las islas eran zonas lejanas pero no infranqueables. Este aspecto liminal de la isla como nexo entre dos mundos fue conscientemente explotado por los lerinenses como una forma de aumentar la separación del mundo real. Así, en su *De laude eremi*, Euquerio describiría Lérins como un desierto bíblico, totalmente alejado del pecado que se escondía en los paraísos³⁰⁷, ello a pesar de que la imagen que daba en su *De Contemptu mundi*, poco después, describía Lérins como un paraíso terrenal³⁰⁸.

³⁰⁵ P. J. J. Turner, *Spiritual narratives in Late Antiquity: three studies of truthfulness and historicity*, Tesis inédita (Oxford, 2007), 177 y ss.

³⁰⁶ H. Sivan, "Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and Her Circle", *CQ* 38:2 (1988), 528-35; H. Sivan, "Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian", *HThR* 81:1 (1988), 59-72.

³⁰⁷ Euch. *De laud.* esp. 3.

³⁰⁸ Euch. *De Contemp.* esp. 641 y ss.

Volviendo a Honorato, no es improbable que en su viaje éste hubiera explotado viejas conexiones familiares y de *amicitia*. Hilario menciona una estancia en Marsella en la que el obispo no quiere dejarlo marchar, pero Honorato siguió buscando su desierto hasta que llegó a las islas de Lérins.

En el relato, el asentamiento y la estabilidad de Lérins eran el opuesto necesario al viaje de Honorato. Honorato había civilizado la indómita naturaleza de Lérins en donde el latín había sido extraño y donde ahora fluían las aguas, transformando el desierto en el paraíso celeste. Porque lo que el relato de Hilario dejaba claro era que no eran los viajes los que cambiaban la santidad incólume de Honorato sino al revés.

De esta forma, la fama de Honorato creció en todo el mundo, entre gente de todas las lenguas y culturas. Desde todas partes vinieron personas que deseaban vivir con él y lo consideraban su padre³⁰⁹. De esta forma se recalca que aunque no provenía de Arlés, Honorato era un padre para cualquiera. Por otra parte la mención a la variedad de proveniencia de las gentes podía resultar enormemente evocadora a una audiencia que observaba como el horizonte de su mundo se iba reduciendo progresivamente y la escala de sus actuaciones también

Todo ello era, por tanto, una justificación del viaje de Honorato, un intento de convertir en una virtud lo que puede que fuera una necesidad no demasiado bien vista por su audiencia arlesana. Así, el viaje se camufló como la búsqueda de Dios y la purificación en la que Honorato había construido una autoridad a base de ascetismo y lejos de sus conexiones aristocráticas. De hecho, Honorato tampoco había querido quedarse con el obispo de Marsella, de tal forma que su asunción del obispado de Arlés tomaba más sentido como servicio a la comunidad y sacrificio por la misma. Asimismo la mención explícita a que era Honorato quien cambiaba los lugares y no al revés justificaba que la autoridad del obispo no cambiaba allá donde estuviera y se mantenía inmutable aunque fuera lejos de su casa. Sin embargo, Hilario se preocupó de alejar a Honorato de los monjes errantes de ascetismo radical. La voluntad de asentarse en Lérins y formar una comunidad monástica es enfatizada a lo largo del relato.

A los monjes de Lérins la salida del norte y el retiro en el monasterio les había resultado beneficioso para no ser engullidos por el conflicto aristocrático y seguir manteniéndose en el poder. Una visión radicalmente distinta de los desplazamientos por el conflicto es la que da Paulino de Pella, un ejemplo de lo que ocurría a las elites que

³⁰⁹ Hil. *VHon.* 19

no se adaptaban a la cambiante coyuntura política y que acababan empobrecidas y sin poder político.

Paulino era un integrante de una rica casa aristocrática (posiblemente descendiente del rétor Ausonio) que casi al final de sus días, alrededor de 459, decidió dejar constancia de su vida en un amargo poema, el *Eucharistikós*, que es la más clara manifestación de cómo la aristocracia interpretó y gestionó los cambios que se produjeron en su mundo. Un mundo cuyos horizontes se iban haciendo cada vez más estrechos, como la trayectoria de Paulino demostraba. Después de una vida viajera por el trabajo de su padre, Paulino se vio encerrado en la Galia sin poder regresar a su Macedonia natal, primero por su familia y más tarde por los peligros del viaje y la presión de los godos.

A su llegada a la Galia, Paulino se había asentado en Bazas, muy cerca de Burdeos. En Aquitania, Paulino sufriría el asentamiento godo y, aunque intentaría escapar del conflicto con éstos, su relevancia social lo haría difícil. Así nos cuenta que, a pesar de que le fue concedido un cargo con Attalo, su casa sería saqueada en repetidas ocasiones y él mismo fue hecho cautivo. No mucho después Paulino se convertiría a la vida cristiana y, ante la imposibilidad de viajar a Grecia – donde tenía propiedades de su madre – a causa de la presión goda, decidió huir a Marsella donde contaba con un pequeño terreno y con el apoyo de muchos monjes amigos suyos.

El celo cristiano con el que Paulino rechazaba su vida despreocupada de joven aristócrata, y al mismo tiempo la pesadumbre que se percibe cuando relataba la pérdida de todos sus bienes, son un buen ejemplo de la adaptación forzada a la que los aristócratas se vieron sometidos a causa de la presencia goda y la inseguridad. Paulino no sería el único ejemplo, el mismo relato se encontraba en la amargura de Rutilio Namaciano, obligado a dejar sus cargos en Roma a causa del pillaje (presuntamente por lo bagaudas) en las tierras de su padre³¹⁰.

Paulino describiría su vida como un perpetuo exilio y se encargaría de presentar su renuncia al mundo como una conversión voluntaria y no sólo obligada por los acontecimientos³¹¹. No obstante, su relato de la pobreza no era la alegre renuncia de

³¹⁰ R. Villegas Marín, “El *Carmen de providentia Dei*: estudio histórico y doctrinal” (Barcelona, 2009); R. W. Mathisen, “Emigrants, Exiles, and Survivors: Aristocratic Options in Visigothic Aquitania”, *Phoenix* 38:2 (1984), 159-70.

³¹¹ Paul. *Euch.* 490.

Honorato e Hilario, pero por otro lado, Paulino tampoco tenía que convencer a nadie de su autoridad ascética.

En conclusión, los ejemplos aportados dan una idea de la cantidad de significados que se atribuyó a los desplazamientos motivados por algún tipo de conflicto. Desde la visión de Máximo que veía en los desplazados una ocasión para el despliegue de la caridad, a la reformulación de la vida errante de Paulino como una constante búsqueda de Dios, la moralización del viaje tenía efectos en la autoridad de los obispos abordados.

c. Viaje y la resolución de conflictos: Germán de Auxerre

Así, en la literatura de Lérins el viaje se convirtió en un hecho diferencial con el clero local. No obstante, los autores se preocuparon de oscilar su énfasis en el viaje en dos polos, la *peregrinatio* en búsqueda de Dios y el asentamiento en Lérins. Porque existía algo disruptivo en el viaje y sobre todo en la figura del viajero que se hallaba fuera de las conexiones familiares, de las comunidades que visitaba y de las normas sociales de las mismas³¹². De hecho, los monjes errantes serán motivo de preocupación para diversos intentos de institucionalización monacal como Casiano, quien criticó a los monjes sarabaítas que vagaban por Egipto después de haber dejado sus comunidades³¹³, o la *Regula Magistri* ya en el siglo VI, especialmente preocupada con los llamados *gyrovagoi*, o monjes vagabundos. La cantidad de miedos y recelos que provocaba el viajero queda de manifiesto en una mención del Papa León que, en un intento por desacreditar a Hilario, lo presentaría continuamente viajando muy rápidamente a todos los sitios con lo que alimentaba su fama de intrigante y conspirador³¹⁴.

Un ejemplo de lo contrario es la *Vita Germani*, donde Germán, a pesar de ser obispo de Auxerre, era presentado continuamente en movimiento, realizando viajes cuyas causas no siempre eran descritas y a lugares que en ocasiones ni siquiera eran

³¹² M. Dietz, *Wandering Monks*, 11 y ss.

³¹³ Cass. *Coll.* 18.4.

³¹⁴ Leo Mag. *Ep.* 10.5: *Sed ille insperatus nescientibus superuenit, et improuisus abscessit, cursu, ut didicimus, celeri itinera multa immaturitate discurrens, ut uideatur gloriam de scurrili uelocitate potius quam de sacerdoteli moderatione captasse.*

mencionados. El hecho de que apenas se describa su actividad en su comunidad de Auxerre, da una idea de la importancia que tuvo el desplazamiento en este relato. Algo que no extraña porque todos los viajes tenían el mismo final: Germán acababa resolviendo algún conflicto o problema a través del milagro y construyendo una fama que atravesaba fronteras. En este caso no era Germán el que huía del conflicto, sino el que acudía hacia el mismo.

Asimismo, al contrario que el viaje espiritual de Honorato, los lugares que pisó Germán eran sitios con una enorme significación política. A lo largo de estos viajes Germán fue conformando un mapa de la geografía del poder y de los puntos conflictivos a mediados del siglo V. De esta manera, además de visitar Arlés y Rávena, capitales de la prefectura y del Imperio, también estaría en la antigua capital imperial de Milán y otros puntos calientes del imperio como Britania o la Armórica donde prosperaba el movimiento bagáudico.

No obstante, sorprende que con tantos viajes la presencia de los bárbaros sea sólo perceptible en el episodio de Goar³¹⁵, más aún cuando Constancio escribió la *Vita* justo después de que Clermont sufriera el asedio y saqueo de los visigodos entre 470 y 475. El panorama de relativa calma en medio del momento álgido de la conquista bárbara y la tranquilidad con la que Germán atravesaba las fronteras de diversos pueblos – la propia *Vita* menciona que viajaba sin protección, pero que la gente se unía por su fama – contrastaba con el mismo ambiente en que Sidonio Apolinar, amigo personal de Constancio se quejaba de la incapacidad de contactar con amigos alejados. En este sentido, la capacidad evocativa que la *Vita* tendría entre la audiencia de Constancio sería mayor en este ambiente en que los horizontes se iban reduciendo y en el que sólo los santos podían viajar. Así, Germán fue capaz de reconstruir énfaticamente la unidad de Roma al resolver conflictos entre los bárbaros, los bagaudas y finalmente morir en la corte de Rávena.

El único viaje con sentido religioso que haría Germán fueron las dos visitas a Britania (la primera de ellas acompañado por Lupo, obispo de Troyes) con el fin de resolver el problema del pelagianismo³¹⁶. No obstante, la cuestión también tenía un contenido político evidente ya que la misión habría sido encomendada por Aecio, un

³¹⁵ Cf. *infra* p. 236

³¹⁶ Const. *VGerm.* 12; A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the Late antique West, 411-533* (Cambridge, 2003), 115 y ss.; E. A. Thompson, *Saint Germanus of Auxerre and the end of Roman Britain* (Woodbridge, 1984).

general en pleno ascenso en este momento y que había conocido de primera mano otras intervenciones en la iglesia gala como el asesinato de Patroclo de Arlés en 426. Tres años después, en el sínodo de Troyes, se había decidido acabar con el problema del pelagianismo que azotaba el inestable territorio britano, que hasta no hacía mucho había sido un nido de usurpadores.

Britania era descrita como un lugar tenebroso, indómito y con frecuentes tormentas, el mismo tipo de reconstrucción del paisaje imaginario que se daba en el viaje de Germán a la Armórica azotada por la rebelión de los bagaudas. Así, bagaudas y britanos formaban parte del estereotipo de hombres embrutecidos pero de cierta nobleza a los que la mano civilizadora de Roma, a través de Germán, todavía podía civilizar. Una concepción que se inscribía dentro de la ideología firmemente romana de Constancio y la intención de dar una descripción de una Roma que encajaba más en el pasado glorioso del imperio que en el presente que le tocó vivir. La muerte de Germán en Rávena fue la máxima expresión de esta ideología del pasado glorioso de Roma. De hecho es la emperatriz la que preparó el cuerpo para el entierro y la que se quedó con las reliquias del santo. No obstante, el patriotismo galo quedaba de manifiesto cuando Germán pedía a la emperatriz que su cuerpo fuera devuelto a Galia, donde “recibe más honor”³¹⁷.

Dado que todo en la *Vida de Germán* había sido desplazamiento, no resulta extraño que cuando el obispo supo que había llegado su momento lo comunicó diciendo que “se iba de viaje”, lo que permitía a Constancio una disertación sobre la muerte como la peregrinación más larga de la vida hacia la primera patria, el cielo, aquí identificada con la Galia en la que Germán quería que sus restos descansasen. Tras la *peregrinatio* de su vida, Germán sería recibido en Galia con unas ceremonias que recordaban mucho al *adventus* imperial, la ceremonia de bienvenida que jalonaba los viajes del emperador y que setenta años antes Victricio de Rouen había adaptado para dar la bienvenida a las reliquias de Ambrosio³¹⁸.

En conclusión, los desplazamientos adquirieron una enorme capacidad de evocación en el mundo cristiano tardoantiguo, muchas veces en relación con conflictos. La imagen de los obispos nicenos exiliados a mediados del IV, los desplazados por la guerra o los peregrinos a Tierra Santa adquirieron una enorme importancia.

³¹⁷ Const. *VGerm.*46.

³¹⁸ Victricius Rotomagensis, *De laude Sanctorum*, G. Clark, “Translating relics: Victricius of Rouen and fourth-century debate”, *Early Medieval Europe* 10:2 (2001), 161-76.

Asimismo, la reconstrucción del paisaje es la forma más clara de creación de visiones retóricas capaces de incluir a la sociedad en una realidad simbólica a través del discurso. El discurso era la compensación emocional por los problemas que la gente estaba viviendo a través de transportarlos a otros mundos y paisajes, del mismo modo que los puritanos del siglo XVII interpretaron que el frío Massachussets era el paraíso terrenal³¹⁹.

5. Magia y milagro

Verum tamen homines infideles, qui, cum diuina uel praeterita uel futura miracula praedicamus, quae illis experienda non ualemus ostendere, rationem a nobis earum flagitant rerum, quam quoniam non possumus reddere (excedunt enim uires mentis humanae), existimant falsa esse quae dicimus, ipsi de tot mirabilibus rebus, quas uel uidere possumus uel uidemus, debent reddere rationem. (Aug. Ciu. Dei, 21.5)

Quince siglos después de que Agustín escribiera estas palabras, Einstein y Reichinstein discutían sobre la posibilidad de la existencia del milagro. Como Agustín, Einstein reconocía que el milagro era una excepción a las leyes de la racionalidad. No obstante, concluía que sólo allá donde existieran las leyes de la racionalidad, existiría el milagro y, en consecuencia, si no aceptábamos la omnipotencia de estas leyes, tampoco se podría denominar milagro a un suceso aunque lo fuera³²⁰. La conclusión de Einstein, aunque reconocía en última instancia la posibilidad de que el milagro existiera, difícilmente habría convencido a Agustín quien, a su vez, hubo de conceder que el milagro se podía ver aunque no se viera.

La creencia y el escepticismo acerca de los milagros no son categorías temporales o sociales. La desconfianza, como se verá, ya se mostraba en el mundo

³¹⁹ E. G. Bormann, "The Fantasy Theme approach. Fantasy and rhetorical Vision: the Rhetorical criticism of Social Reality" en B. L. Brock, R. L. Scott y J. W. Chesebro (eds.), *Methods of Rhetorical Criticism: a twentieth-century perspective* (Detroit, 1989), 210-22.

³²⁰ D. Reichinstein, *Die Religion der Gebildeten*, (Zurich, 1941), 21; citado en M. Jammer, *Einstein and Religion: Physics and Theology* (Princeton, 1999), 89.

antiguo y la creencia en el milagro es tan reciente como la visita a Fátima de Benedicto XVI en mayo de 2010. La aceptación de la realidad del milagro fue en la Antigüedad Tardía tan fundamental para la Iglesia como sigue siéndolo en la actualidad, una forma de conectar con la época de los milagros generativos y revelaciones de la época bíblica³²¹.

Esta dificultad a la hora de justificar la existencia (o la inexistencia) del milagro queda patente en las fuentes episcopales del momento, muchas de las cuales incluyeron el milagro como fenómeno real y perceptible. No en vano, estos autores se vieron en la paradoja de hacer creer algo que por definición debía ser increíble y fuera del entendimiento humano. Precisamente por ello los milagros han sido en ocasiones despreciados por los historiadores como formas infantiles, una muestra de la irracionalidad de una época o un mero ejercicio de fantasía sin mayor información relevante. Como ejemplo de que la visión peyorativa ilustrada – de la que Gibbon fue su mayor exponente³²² – no se ha extinguido, baste la mención que aparece en la edición de la *Vita Germani* de Borius, donde se recomienda quitar todo lo milagroso con el fin de llegar a la información histórica del relato³²³.

Sin embargo, a Agustín no le faltaba razón al afirmar que los milagros o se veían o se podían ver. Las fuerzas sobrenaturales, bien en forma de milagro o bien como diabólica brujería, tenían una repercusión directa en la sociedad y acababan implicando incluso a aquellos escépticos de los que hablaba el obispo de Hipona. Como se intentará demostrar en las páginas que siguen, los milagros eran una forma de hablar de la realidad totalmente consistente con la forma de experimentar esa realidad. Los milagros y lo racional no están en oposición sino que trabajan en una especie de divina sinergia. Así los milagros fueron no sólo una forma de conceptualizar el problema de la injusticia en el mundo, sino además un modo de constituir experiencia, vertebrar las relaciones sociales y resolver los conflictos. De este modo, los milagros se constituyen en eventos

³²¹ V. W. Turner y E. L. B. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (Oxford, 1978), 205-206.

³²² Cf. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury, Londres, 1909), XXXVII.1. “The favourites of Heaven were accustomed to cure inveterate diseases with a touch, a word, or a distant message; and to expel the most obstinate demons from the souls or bodies which they possessed. [...] These extravagant tales, which display the fiction, without the genius, of poetry, have seriously affected the reason, the faith, and the morals of the Christians. Their credulity debased and vitiated the faculties of the mind: they corrupted the evidence of history; and superstition gradually extinguished the hostile light of philosophy and science”.

³²³ R. Borius ed., *Vie de Saint Germain d'Auxerre*, SCh 112 (París, 1965), 66.

privilegiados para descubrir toda la estructura de significados, asunciones sobre la realidad, valores, actitudes hacia el mal y esperanzas que constituyen la mentalidad y la concepción del universo en una sociedad³²⁴.

Desde que en 1937 Evans-Pritchard publicara su estudio sobre la brujería y la magia entre los Azande, los estudios sobre las relaciones entre magia y sociedad han crecido exponencialmente con diversas interpretaciones. No obstante, en un libro colectivo de antropólogos e historiadores, Peter Brown ponía de manifiesto los problemas que este tipo de análisis presentaba para el historiador del mundo antiguo donde la información sobre el funcionamiento social no es tan amplia como se desearía. No obstante, su conclusión era que a finales del mundo antiguo el número de acusaciones de magia se había incrementado como respuesta a un cambio social en el que la aristocracia en crisis se veía desplazada por los advenedizos. En realidad, como se tratará de argumentar, las acusaciones de magia podían contener otros significados añadidos. No obstante, el análisis de Brown ha sido un revulsivo en estos estudios³²⁵.

Otra de las cuestiones sobre las que Peter Brown llamaba la atención en aquel capítulo era la distinción entre milagro y magia. Hasta épocas muy recientes la distinción entre ambos se había mantenido apelando a distintas razones. En Frazer esta frontera venía marcada por el esquema evolutivo de su obra y los milagros eran la manifestación de un dios trascendente, lejos de las manipulaciones de la gente común³²⁶. Mary Douglas alababa precisamente la capacidad de Frazer para aislar la idea de magia como un símbolo eficaz³²⁷. Ello también es perceptible en Victor y Edith Turner que, si bien admitían que existían muchas similitudes entre magia y milagro, sin embargo enfatizaban el hecho de que el milagro estuviera respaldado por una compleja

³²⁴ H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method* (New Haven, 1983), 23 y ss.

³²⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1976); P. Brown, "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from the Late Antiquity into the Middle Ages" en M. Douglas y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *Witchcraft: Confessions & Accusations* (Londres, 1970), 17-47.

³²⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* (Londres, 1995), 377: *a miracle to him [primitive man] is merely an unusually striking manifestation of a common power.*

³²⁷ M. Douglas, *Purity and Danger*, 59.

teología de la Encarnación que reconocía que determinados componentes del orden material estaban santificados por el sacrificio de Cristo³²⁸.

Aparentemente esta distinción también parecía estar clara para los propios romanos. Sin embargo, aunque la magia estaba castigada con la pena capital, lo único que los legisladores del Código Teodosiano parecían tener claro era que los que dominaban las artes de la magia eran *naturae peregrini*, ajenos a la naturaleza³²⁹. A partir de ahí, bajo el término *maleficium* se daba cabida a toda una serie de prácticas que iban desde los casos más oscuros de hechizos y encantamientos malévolos, muchos de los cuales eran practicados durante la noche; hasta la interpretación de los sueños o la adivinación del futuro. Las leyes del Teodosiano, sin embargo, sí dejan claro que la magia implicaba la voluntad del mago, la creencia en un corpus teórico y la ejecución de una serie de ritos que aseguraran el cometido³³⁰.

Por el contrario, las narraciones cristianas solían coincidir en la involuntariedad del milagro. Los santos eran los intermediarios del poder de Dios, pero no se les veía manipulando elementos con el fin de atraer la voluntad divina. No obstante, a pocos se les escaparía la peligrosa cercanía que existía entre esta mal definida magia y sus amuletos, y el poder de las reliquias o de las fórmulas cristianas. Además, el contrario del milagro no era tanto la magia (entre todas las *Vitae* estudiadas sólo hay un caso claro de *maleficium*³³¹) como la posesión diabólica, la cual era igual de involuntaria e inocente que el propio milagro.

Tampoco el resultado de ambos fenómenos era base suficiente para diferenciarlos. Como ejemplo baste mencionar que, según la *Vita Ambrosii*, varios de los que se oponían al obispo milanés acabaron sufriendo algún infortunio e incluso la muerte; algo que nadie llegó a mencionar de Prisciliano, quien sí fue ejecutado por el crimen de *maleficium*. Quizá recordando las definiciones del código, Agustín tuvo que clarificar

³²⁸ V. W. Turner y E. L. B. Turner, *Image and Pilgrimage*, 71: *it is mediate through a carefully learned theology of incarnation which recognizes that selected components of the material order were sanctified through the bodily sacrifice of Jesus.*

³²⁹ CTh.9.16.5 (356).

³³⁰ M. V. Escribano Paño, "Heretical codices and maleficium in the Codex Theodosianus (C. Th. 16.5.34, 398)" en R. Gordon y F. Marco (eds.), *Magical practice in the latin-speaking Empire. Late Republic to Late Antiquity* (Leiden-Boston, 2007).

³³¹ Paul. Med. VAmbr. 20.

que el milagro, al contrario que la magia, *fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura*³³².

En la actualidad, la diferencia entre milagro y magia es cuestionada también por la antropología, especialmente a partir de la crítica visión de Kapferer, quien mencionaba que las distinciones racional-irracional o supernatural-natural son un producto colonial occidental que no tiene en cuenta todos los significados, la complejidad y multiplicidad de experiencias que representa³³³.

No obstante, aunque no existe una diferencia objetiva entre el milagro y la magia, ello no significa que los habitantes del siglo IV atribuyeran muy distintos significados a ambos conceptos, que estaban cargados con connotaciones sociales y políticas muy diferentes³³⁴. Porque la diferencia entre magia y milagro es social y depende del consenso de la sociedad para designar ambos y del consenso que se logra en la sociedad con ambos. De ahí el énfasis de los cristianos pusieron en marcar continuamente las diferencias entre ambos.

Sin embargo, el hecho de que magia y milagro compartan espacio en el título de este capítulo, no implica que se esté dando por sentada la identificación de ambos. Aunque entiendo que antropológicamente ambos fenómenos comparten significados sociales y simbólicos, no obstante en este trabajo se mantendrá la denominación que las fuentes originales dieron a cada fenómeno, entendiendo que estas eran distintas para la gente que las escribió.

En relación con esto, no se ha pretendido abordar la cuestión de la veracidad de los milagros, sino la capacidad de los mismos de construir la experiencia, entendiendo que estos milagros forman parte de la experiencia vital de las gentes que los relatan y como tal eran susceptibles de tener efectos reales en el comportamiento de los mismos³³⁵.

Por estas razones en este capítulo se ha decidido tomar como punto de análisis una amplia categoría de hechos supernaturales que se concretaban en casos específicos

³³² Aug., *Ciu. Dei* 21.8.

³³³ B. Kapferer, *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery* (Nueva York-Oxford, 2003); R. Shanafelt, "Magic, Miracle and Marvels in Anthropology", *Ethnos* 69:3 (2004), 317-40.

³³⁴ A. M. Reimer, *Miracle and Magic: a study in the Acts of the Apostles and the Life of Apollonius of Tyanna* (Londres, 2002), 9 y ss.

³³⁵ B. Kapferer, "Performance and the structuring of Meaning and Experience" en V. W. Turner, E. M. Bruner y C. Geertz (eds.), *The Anthropology of Experience* (Urbana, 1986), 188-238.

que serían la magia, el milagro o la posesión diabólica. Así, en primer lugar se analiza el priscilianismo, dado que es el caso paradigmático de una acusación de brujería en época tardoantigua y la más clara muestra de cómo la brujería fue una forma de exteriorizar y resolver un conflicto.

En segundo lugar, se aborda el descubrimiento milagroso de las reliquias de Gervasio y Protasio y los milagros que éstas a su vez operaron. De las fuentes estudiadas, éste es el único caso de milagros relatados por quien los había operado y en el mismo momento en que ocurrieron. Además es un ejemplo elocuente de hasta qué punto los milagros eran capaces de producir experiencia y modificar la actuación.

Por último, se analizará la forma en la que los milagros fueron asimilados y reelaborados, y cómo el relato de los milagros, siendo distinto del propio milagro, fue nuevamente una forma de modificar la conducta, legitimar actuaciones e instituciones políticas.

a) *quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est*: el Priscilianismo

A finales de los setenta Higinio, obispo de *Corduba*, denunciaba ante Hidacio, obispo de Mérida, las actividades de un variopinto grupo de ascetas reunido en torno a Prisciliano, un integrante de las clases altas y cultas de Hispania. El hecho no debía de ser menor ya que, tras varios conflictos intermedios, fue reunido un concilio en Zaragoza con el fin de atajar la cuestión³³⁶. Las Actas del mismo, sin embargo, no conservan una condena formal contra el grupo de Prisciliano, que ni siquiera había participado en el acto. Para entonces el grupo del hispano contaba con la militancia de dos obispos, Instancio y Salviano, y con las simpatías de otro, Higinio, el mismo que previamente los había denunciado. El propio Prisciliano fue en aquel momento consagrado obispo en Ávila (creando *ex novo* esta sede), lo que llevó a sus opositores (Hidacio e Itacio de *Ossonoba*, principalmente) a solicitar, previa mediación de Ambrosio³³⁷, un rescripto del propio emperador Graciano que sancionara la expulsión

³³⁶ *Acta Concilii Caesaraugustani* I; La cronología del mismo es objeto de controversia. La datación tradicional de 380, ha sido adelantada a 378 por M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado*, 220.

³³⁷ *Tractatus ad Damasum*, 7.

del asceta y sus seguidores, acusados de maniqueísmo y de falsos obispos³³⁸. Prisciliano y los suyos decidieron entonces apelar personalmente ante Ambrosio y Dámaso, iniciando un viaje en el que se puso de manifiesto su popularidad entre las clases altas y la animadversión que levantaban en el estamento eclesiástico. Ni Dámaso ni Ambrosio recibieron a los suplicantes, pero sin embargo el viaje permitió que los priscilianistas corrompieran al *magister officiorum* Macedonio para conseguir la anulación del rescripto que decretaba su expulsión de las sedes. Fortalecidos de esta forma, volvieron a Hispania y acusaron a sus oponentes ante el vicario. Asediado, Itacio huyó a las Galias y consiguió la ayuda del prefecto, llegando finalmente a presentar la cuestión ante el usurpador Máximo – que acababa de entrar en las Galias – quien convocó un sínodo en Burdeos al que fueron conducidos los implicados. Prisciliano recusó el sínodo de obispos y apeló al emperador. Inmediatamente la causa fue pasada ante un tribunal de jueces seculares en la corte de Máximo en Tréveris. Es precisamente en este momento cuando Ambrosio viajó a la ciudad en calidad de embajador del régimen legítimo de Valentiniano II³³⁹. El juicio de Tréveris acabó determinando no la heterodoxia del grupo, sino el crimen de magia (*maleficium*) y, como estaba previsto para estas inculpaciones, Prisciliano fue ajusticiado junto con algunos de sus seguidores, los clérigos Felicísimo y Armenio, y los laicos Latroniano y Eucrocía³⁴⁰.

Sulpicio Severo, cuya crónica es una de las principales fuentes para el estudio del priscilianismo, es una muestra de cómo el trágico final del movimiento impactó profundamente las conciencias de los pensadores cristianos del momento, quienes además tuvieron que ser testigos del éxito que el movimiento continuó teniendo después de la muerte de sus líderes. Los ejecutados comenzaron a ser venerados como santos mártires y más de un siglo después los priscilianistas todavía contaban con presencia en los obispados del noroeste de Hispania.

Todavía en la actualidad el incidente sigue fascinando, hasta el punto de que en los últimos veinticinco años han surgido numerosas monografías con muy distintas interpretaciones. Así el priscilianismo ha sido visto como un movimiento de protesta

³³⁸ M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista: Causa Ecclesiae y Iudicium Publicum* (Zaragoza, 1988), 152, vincula la ley *CTh.16.5.4* (380), con el rescripto *contra pseudoepiscopos et manichaeos* de Graciano, mencionado en la Crónica de Sulpicio Severo y en el *Liber ad Damasum*.

³³⁹ Ambr. *Ep.* 30 [24].

³⁴⁰ Sulp. Seu. *Chron.* 2.46-51.

social³⁴¹, como la oposición de un cristianismo carismático y más igualitario frente a una Iglesia institucionalizada y jerárquica³⁴², como el iniciador del ascetismo hispano³⁴³ o incluso como la lucha de un culto privado y “feminizado” contra una Iglesia pública que reproducía toda la autoridad y violencia masculinas³⁴⁴.

No obstante, son muchas las incógnitas que sigue planteando, en parte porque a la parquedad de las fuentes se une su parcialidad. Por otro lado, el conflicto presenta una enorme complejidad dado que en él se concitaron procesos de lucha ideológica y política, que tuvieron lugar en distintos escenarios que se fueron superponiendo y en los que se fue haciendo más complejo el juego de los factores mencionados, distorsionando así el carácter del movimiento. Pero además, todo ello estuvo aderezado con el sugestivo elemento de una acusación de magia sobre la cual, sospechosamente, ninguna de las fuentes aportó información concluyente, a pesar de que acabó forzando al fatal desenlace.

En este apartado se intentará analizar cuál fue el significado político y social de la acusación de *maleficium*, pero sobre todo en qué sentido tal acusación vertebró el conflicto y actuó fracturando y cohesionando las relaciones sociales. En definitiva, lo que se pretende es responder a por qué se utilizó la acusación de magia, qué se pretendía conseguir con la misma y cuáles fueron las verdaderas consecuencias.

³⁴¹ A. Barbero de Aguilera, “El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?” en A. García y Bellido (ed.), *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua* (Madrid, 1986), 77-114, lo relacionaba con una protesta social similar a la bagauda; J. M. Blázquez, *El Imperio y las invasiones: desde la crisis del siglo III al año 500* (Madrid, 1973), lo relacionaba con la protesta de los campesinos contra el régimen impositivo del Imperio.

³⁴² Cf. H. Chadwick, *Priscillian of Avila*; M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado*; ead., “Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.”, 29-48; ead., “Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism” en K. D. Bowes y M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, 121-50; ead., “La disputa Priscilianista” en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV*, 205-30; L. Cracco-Ruggini, “El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C.” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 39-49; F. J. Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo: historiografía y realidad* (Gijón, 2007).

³⁴³ J. M. Blázquez, “Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia” en VV.AA., *Reunión Gallega de Estudios Clásicos* (Santiago de Compostela, 1981) 210-36; id., “Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: las fuentes. Estudio de la investigación moderna” en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario* (Zaragoza, 1981), 65-121; id., *Religiones en la España antigua* (Madrid, 1991), esp. 373-445.

³⁴⁴ V. Burrus, *The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy* (Berkeley- Londres, 1995).

Quizá el primer problema para ello es la parquedad y la parcialidad de las fuentes. En primer lugar, la mayoría de las alusiones provienen de autores vinculados a la corriente oficial de la Iglesia y por tanto, es esperable, contrarios a la doctrina priscilianista. En parte, éste era el caso de las menciones de Sulpicio quien, aunque no radicalmente enfrentado a los priscilianistas, tampoco ponía en duda el carácter herético de la secta que practicaba doctrinas obscenas, y que llevaba a cabo oscuros y radicales experimentos ascéticos como el hambre y la sed extremas, el rezo desnudo o la renuncia absoluta a las cosas materiales. Algo que venían a confirmar las Actas de los concilios de Zaragoza y Toledo, y el resto de fuentes eclesiásticas que se refirieron al episodio, como Filastrio de Brescia³⁴⁵ o Siricio³⁴⁶.

No obstante, la descripción de Sulpicio, más que la condena de la herejía buscaba la defensa de Martín de Tours y de su papel en el desarrollo de la querrela priscilianista³⁴⁷. Su postura ambigua, en la que la condena de la secta se alternaba con una peyorativa visión de los acusadores, especialmente de Félix de Tréveris quien después de acabar con los priscilianistas había acusado a Martín³⁴⁸.

Más claramente antipriscilianistas son los cánones del concilio de Zaragoza³⁴⁹, un documento complicado en cuanto a su procedencia y que pone de manifiesto las enormes dudas sobre el carácter de un sínodo que estuvo plagado de anomalías. En primer lugar la representación episcopal había sido escasa, dándose una total ausencia de obispos de la Bética. Por otro lado, la legislación canónica impedía dictar sentencia si, como en este caso, los acusados estaban ausentes, algo sobre lo que Dámaso pudo haberse pronunciado³⁵⁰. Estos defectos de forma pudieron invalidar el juicio episcopal, lo que justificaría la inexistencia de condenas nominales y la respuesta de los priscilianistas (*Liber Apologeticus*) vacía de vocabulario legal. Quizás por ello los priscilianistas siempre mantuvieron que no habían sido condenados por ningún juicio. Considerando las dudas (fundadas) que existen acerca del carácter judicial del sínodo de

³⁴⁵ Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber*, 61.5.

³⁴⁶ Siric. *Ep.* 1.

³⁴⁷ Cf. J. Fontaine, *Vie de Saint Martin*, (París, 1969), 17-55; M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista*, 114 y ss.

³⁴⁸ Sulp. Seu. *Chron.* 2. 51.5: *Hoc fere modo homines luce indignissimi, pésimo ejemplo, necati aut exsiliis mulctati.*

³⁴⁹ Sobre la cronología del mismo Cf. M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista*, 217 y ss.

³⁵⁰ *Liber ad Dam.* 35, 43.

Zaragoza, es posible que éste no fuera más que un consejo disciplinar, una declaración de intenciones y un intento por llamar la atención sobre la cuestión. Así se justificarían también las ambigüedades y la carga retórica que contiene el texto, que estaría más destinada a construir y difundir la imagen estereotipada de la peligrosa herejía, que a condenarla.

Esta visión sería complementada gracias a la aparición a finales del siglo XIX de los llamados tratados de Würzburg, identificados, al menos dos de ellos con cierta seguridad, como escritos del círculo cercano a Prisciliano en los que se exponía su visión teológica. La inclusión de estos textos en la investigación ha producido nuevas y variadas interpretaciones que, en general, tienden a matizar la incidencia de la diferencia teológica en la condena de los priscilianistas, priorizando sin embargo complejos motivos de política imperial, regional y eclesiástica.

No obstante, estos textos estaban ideados para la defensa de las imputaciones y, por tanto, modelados en función de la audiencia a la que iban destinados y de las circunstancias concretas que la disputa había tomado en el momento. Por ello, es de suponer que están profundizando en aspectos que estaban siendo atacados, pero quizá no tanto en cuestiones esenciales de la doctrina. Así, los excesos retóricos y las firmes condenas de otras herejías contrastan con la tibieza de sus postulados y con la ambigüedad con la que se abordan las cuestiones más vulnerables. Todo ello dificulta enormemente el conocimiento de la práctica y la doctrina del grupo³⁵¹. Entre estos tratados apologéticos cabe destacar los siguientes. El *Liber de Fide et de Apocryphis*, compuesto posiblemente por el propio Prisciliano antes del concilio de Zaragoza, y por tanto pensado como defensa informal. El *Liber Apologeticus*, posiblemente creado justo después del *affaire* de Mérida o (más seguramente) tras el Concilio de Zaragoza³⁵². Y por último el *Liber ad Damasum*, posiblemente el libelo más elocuente, compuesto por alguien del entorno de Prisciliano y que correspondería con la defensa que los

³⁵¹ Cf. H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, 70-100; M.V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista*, 41-123; C. Pietri, “Les succès: La liquidation de paganisme et le triomphe du catholicisme d’État” en C. Pietri y L. Pietri (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. II. Naissance d’une chrétienté (250-430)* (París, 1995) 415-417.

³⁵² Sobre la datación temprana Cf. M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista*, 65-87, esp. 83 y ss.; V. Burrus, *The Making of a Heretic*, 54 y ss. interpreta el tratado en función de la datación posterior al altercado de Mérida.

priscilianistas presentaron ante el obispo de Roma, seguramente en su viaje ante el mismo³⁵³.

A pesar de ello, los escritos contienen algunas coincidencias que merece la pena analizar. Todas mencionan, por ejemplo, un gusto por la práctica ascética, en ocasiones de manera desmesurada. Los cánones del Concilio de Zaragoza hablan de ayunos dominicales y durante la Cuaresma, de abandono de la liturgia en la Epifanía, de rezos descalzos y de abandono de las tareas sacerdotales con el fin de convertirse en monje³⁵⁴. Algo que concuerda con la descripción de Sulpicio, que mencionaba la capacidad de Prisciliano para el sacrificio ascético³⁵⁵.

Los priscilianistas no negaron su gusto por el ascetismo, seguramente porque no había nada de condenable en ello y se presentaron como un grupo de ascetas unidos por la perfección espiritual (*conuersatio*)³⁵⁶. Gran parte de los Tratados de Würzburg estaban dedicados a enunciar y defender este ascetismo, fundado en una visión dualista del cosmos y que pasaba por el celibato y la renuncia a los bienes mundanos, a la carne y al alcohol³⁵⁷. En el momento álgido del ascetismo cristiano del siglo IV, pocos habrían detectado algo condenable en las propuestas de Prisciliano.

Quizá más problemáticas resultaban las implicaciones de este ascetismo que era una peligrosa similitud con el maniqueísmo, que sería precisamente uno de los primeros cargos contra los priscilianistas, el cual condenaron rotundamente en el *Liber Apologeticus*. No obstante, la postura de Prisciliano era clara al recomendar el matrimonio, por ejemplo, algo que lo diferenciaba de los seguidores de Manes. La acusación de maniqueísmo tenía por tanto una clara intención política, en tanto que estaba penado con la exclusión social y la confiscación de todos los bienes³⁵⁸.

Precisamente en el *Liber Apologeticus*, e inmediatamente después de su condena al maniqueísmo, Prisciliano acusaba a Itacio de haber introducido entre su grey prácticas mágicas relacionadas con los cultivos³⁵⁹, algo que ya estaba condenado en el

³⁵³ Sulp. Seu. *Chron.* 2.48.9-10.

³⁵⁴ *Act. Conc. Caes.* Cn. 2, 3 y 6.

³⁵⁵ Sulp. Seu. *Chron.* 2.46.

³⁵⁶ *Liber de fide* 56.44. Cf. M. V. Escribano Paño, “La disputa Priscilianista”, 211 y ss.

³⁵⁷ Cf. esp. *Liber Apol.* y *Liber de fide*; *Canones in Pauli apostoli epistulas*; Cf. J. Vilella, “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58.2 (1997), 503-30.

³⁵⁸ *Cn. in Pauli Epp.* 57, 33; R. Lim, “The Nomen Manichaeorum and its Uses in Late Antiquity” en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity*, 143-67.

³⁵⁹ *Lib. Apol.* 24: *Inter quae tamen nouum dictum et non dicam facto, sed et relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit magicis*

concilio de Elvira, aunque permitido explícitamente por una ley de Constantino³⁶⁰. Esta mención podría indicar que los priscilianistas habían sido ya entonces acusados de *maleficium*, un crimen más grave que el maniqueísmo para el que la pena prevista era la ejecución³⁶¹. No obstante y aunque reconocía poseer un amuleto, Prisciliano rechazaba cualquiera de estos cargos.

El resto de menciones a la magia de Prisciliano son posteriores a la instrucción y procesamiento del mismo y por lo tanto están influidas por la imagen que se dio del condenado en los momentos posteriores. Así, Sulpicio parece tener claro que la doctrina que practicaba Prisciliano era execrable y la relaciona con el gnosticismo y con secretos arcanos³⁶². Sin embargo, no se manifestaba con la misma seguridad cuando hablaba de la relación de esta doctrina con la magia y se limita a mencionar que “se creía” (*creditum est*) que Prisciliano se había dedicado a la magia desde joven³⁶³. Del mismo modo, precisaba que “se rumoreaba” (*in sermone hominum*) que Prisciliano había embarazado a Prócula y la había hecho abortar con hierbas³⁶⁴. Por último, aunque no daba su opinión de la acusación de magia, su visión de la sentencia resultaba bastante elocuente: “De este modo, unas personas que no merecían vivir (*indignissimi*) fueron ejecutadas de la peor manera o castigadas con el exilio”³⁶⁵. Además, la imprecación *indignissimi* no tiene por qué estar relacionada con la acusación de magia. Desde el punto de vista de Sulpicio, el hecho de que los priscilianistas hubieran roto la paz de la Iglesia y hubieran usurpado la dignidad episcopal justificaba suficientemente el agravio,

praecantationibus primitiuorum fructum uel expiari uel consecrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficiet, consecrandum.

³⁶⁰ *Acta Conc. Ilib. Cn. 49; CTh.9.16.3 (321); Cf. M. J. Crespo Losada Traducción y comentario filológico del "Tractatus primus" de Prisciliano de Ávila, intitulado "Liber Apologeticus" (Madrid, 2009), 478.*

³⁶¹ *Lib. Apol. 23.*

³⁶² *Sulp. Seu. Chron. 2.46.1: Namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis, arcanis occultata secretis.*

³⁶³ *Sulp. Seu. Chron. 2.46.5: et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est.*

³⁶⁴ *Sulp. Seu. Chron. 2.48.3: de qua fuit in sermone hominum, Priscilliani stupro grauidam paartum sibi graminibus abigisse.*

³⁶⁵ En mi opinión, la traducción “que no merecían vivir” (C. Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras completas. Estudio preliminar, traducción y notas* (Madrid, 1987), 126) desvirtúa el significado de *indignissimi*, que usó Sulpicio y no ayuda cuando se trata de determinar la visión de Sulpicio sobre la condena la muerte; *Cf. Sulp. Seu. Chron. 2.51.5: hoc fere modo homine luce indignissimi, pessimo exemplo, necati aut exsiliis mulctati.*

más teniendo en cuenta la evolución que el movimiento había tomado cuando Sulpicio escribió estas palabras.

Como indica la profesora Escribano, la mención de Sulpicio *tam manifestus criminibus*, parece estar indicando que la acusación de magia se había dado antes de pasar la causa al prefecto Evodio³⁶⁶. Algo que corroboraría, asimismo, la preocupación de Martín por reivindicar un juicio eclesiástico y asegurar la integridad física de los inculpados³⁶⁷. Sin embargo, ello también puede ser una lectura a posteriori de Sulpicio que encajaba a la perfección con la intención fundamental de su obra de presentar a Martín como el símbolo de todas las virtudes.

No obstante, no es improbable que Prisciliano hubiera sido acusado de *maleficium* ya durante el sínodo de Zaragoza. Como el propio Prisciliano demostraba acusando a Itacio, la presencia de este tipo de ritos mágicos, entre las poblaciones cristianas debía de ser bastante abundante. Algo que también evidencian las menciones de Agustín, Crisóstomo o Gaudencio, que confirman cómo en muchas ocasiones éstas convivían con cultos o formas cristianizadas. La cotidianidad de estas prácticas contrastaba con la insistencia y la dureza con la que la legislación imperial del siglo IV castigaba todo tipo de manifestación mágica, incluidos la haruspicina o los matemáticos.

En los cincuenta años que iban desde la época de Constantino hasta la de Graciano se habían publicado diez leyes contra el *maleficium*³⁶⁸. La peligrosidad del delito quedaba de manifiesto por la cantidad de excepciones legales que se permitían en su instrucción. Por un lado se recompensaba la delación de los involucrados en las prácticas mágicas³⁶⁹ y se permitía la tortura con el fin de determinar la veracidad de la acusación. Además, para los casos en los que el crimen quedaba probado estaba prevista la pena de muerte que, como la tortura, se debía aplicar incluso a aquellos ciudadanos

³⁶⁶ Sulp. Seu. Chron. 2.49.9: *non causam imperatori de tam manifestis criminibus permittere.*

³⁶⁷ Sulp. Seu. Chron. 2.50.5: *Namque tum Martinus apud Treveros constitutus, non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret; Maximum orare, ut sanguine infelicitium abstineret; satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati Ecclesiis pellerentur; nouum esse et inauditum nefas, causam Ecclesiae iudex saeculi iudicaret.*

³⁶⁸ CTh.9.16.1-10 (320-371).

³⁶⁹ CTh.9.16.1 (320) y nuevamente justo después del triunfo de Teodosio sobre Máximo CTh.9.16.11 (389).

exentos de la misma por sus privilegios judiciales³⁷⁰. Tortura y muerte formaban parte de la lógica de la acusación de magia, que de esta manera quedaba probada en el juicio.

La carga retórica de estas leyes es manifiesta, más si tenemos en cuenta la cotidianidad de las prácticas que prohibían. Estas disposiciones, más que para ser puestas en marcha habían sido pensadas como un elemento amenazante y disuasorio, que perseguía otros fines además del final de la magia. Por un lado, eran una forma de poner de manifiesto la vulnerabilidad de la condición humana y la falibilidad de la voluntad y el esfuerzo. Como mencionaba Gluckman la magia no sirve tanto para explicar por qué ocurre el infortunio, sino para exponer por qué sólo les ocurre a unos pocos³⁷¹. Las propias leyes enfatizaban este punto incidiendo en la capacidad de la magia de actuar negativamente sobre la vida de algunas personas³⁷².

Por otro lado, en un plano menos metafísico, las leyes debían de poner de manifiesto la posibilidad de ser delatado, acusado y procesado por un cargo que pocos dejarían de admitir si los convincentes instrumentos de la tortura se ponían en marcha. Además, las leyes contra la magia no sólo condenaban los delitos perpetrados, sino también la comisión futura de los mismos. La intención era crear un clima de cierta arbitrariedad judicial en el que nadie tuviera asegurada la inmunidad, algo ciertamente útil en un momento de inestabilidad política y lucha ideológica como el siglo IV. Por tanto, la legislación contra la magia sirvió como una poderosa arma de control social, un intento por disuadir del conflicto a un cuerpo social dividido por las tensiones políticas y religiosas, y alentado por las oportunidades de promoción social que se dan en los momentos de cambio político. Especialmente reveladora de este clima es la ley *CTh.* 9.16.5 de 356, en que se manifestaba explícitamente que se perseguiría a aquél que con artes mágicas destruyera a sus enemigos, dando a entender que la magia tenía aplicaciones directamente relacionadas con la lucha económica y social³⁷³.

En este sentido, la legislación contra el *maleficium* ideologizaba el delito y permitía un proceso de etiquetado del criminal. La definición del delito era intencionalmente vaga, pero en su descripción se usaban todos los elementos que levantaban sospechas y remitían a miedos sociales y políticos. Así, la magia se

³⁷⁰ *CTh.* 9.16.5 (356); 9.16.4 (357); 9.16.6 (358); 9.16.7 (364); 9.16.8 (370).

³⁷¹ M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Oxford, 1955), 83.

³⁷² *CTh.* 9.16.1 (319-320); 9.16.3 (321); 9.16.11 (389), etc.

³⁷³ *CTh.* 9.16.5 (356): *multi magicis artibus ausi elementa turbare vitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos.*

relacionaba con reuniones secretas y con herejías, independientemente del tipo de doctrinas y prácticas que éstas tuvieran. La persecución de la magia quedaba totalmente legitimada gracias a la campaña de creación de miedos sociales que relacionaba a los magos con los peores temores, imposibles de definir por los arcanos de sus procedimientos y el secretismo que los rodea³⁷⁴. Los magos eran la máxima expresión de todo lo que destruía el orden social, de hecho en una ley de 357 eran definidos como totalmente ajenos a la naturaleza humana³⁷⁵. Todo ello quedaba de manifiesto también en el caso de Prisciliano, en cuyas acusaciones los cargos de herejía peligrosa, maniqueísmo, *conuenticula* con presuntos fines subversivos, prácticas antisociales y magia habían ido siempre de la mano.

Un simple vistazo a las leyes más duras contra la magia permite ver que la mayor concentración de leyes y la mayor dureza en la condena y excepciones legales permitidas se dio en el periodo que va de 356 a 358³⁷⁶, curiosamente el periodo que mediaba entre los concilios de Milán (355) y Rímini (359). Aunque no se puede afirmar que la única causa de esta proliferación esté en la política de Constancio II de implantación del nuevo credo homoiano (para lo que recurriría, como se ha visto a expulsiones y exilios de obispos), sin embargo la coincidencia resulta significativa. El peligro que transmitían las leyes de ser acusado arbitrariamente de magia, aseguraba que los obispos serían más precavidos a la hora de manifestar la disidencia religiosa o política.

Precisamente en uno de los estudios más reveladores sobre el priscilianismo de los últimos años, la profesora Escribano detectaba evidencias que relacionan el priscilianismo con los defensores de la fe nicena frente al arrianismo y los obispos *libellatici* como Higinio o Luciosus³⁷⁷. Ello explicaría por qué los grandes defensores del niceísmo en Occidente en este momento, aun cuando fueron partícipes de la lucha contra Prisciliano, se mostraron reconciliadores y críticos con la excesiva condena. Así

³⁷⁴ V. I. J. Flint, "The Demonization of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of Pagan Religions" en V. I. J. Flint (ed.), *Witchcraft and Magic in Europe. 2, Ancient Greece and Rome* (Londres, 1999), 277-348.

³⁷⁵ *CTh*.9.16.5 (357): *hos, quoniam naturae peregrini sunt...*

³⁷⁶ *CTh*.9.16.5 (356); 9.16.4 (357); 9.16.6 (358), determinando la pena de muerte y la tortura a cualquiera que practique la magia, haruspicina o matemáticas. Las dos primeras, además, están dadas precisamente en Milán y Rímini.

³⁷⁷ M. V. Escribano Paño, "Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism", 121-50; contra esto *Cf.* N. B. McLynn, "Theodosius, Spain and the Nicene Faith", 171 y ss. menciona la escasa actividad nicena en España como precursora del priscilianismo.

Itacio habría actuado como cualquiera de los acosados por la tendencia nicena rigorista habría hecho en época de Constancio II, recurriendo a las disposiciones legales puestas a su disposición para este tipo de casos. Así, como estaba previsto, la acusación de magia habría actuado para el combate social e ideológico, en plena lucha por el poder de los obispos hispanos.

No obstante, no se debe pensar que la legislación contra el *maleficium* permitía una total arbitrariedad e impunidad a la hora de condenar. Ello hubiera llevado a una escalada de las acusaciones que, sabemos, no se produjo. Como el priscilianismo demuestra, el procedimiento judicial tenía sus propios filtros que evitaban que no todas las acusaciones fueran investigadas, y que no todos los juicios acabaran en la pena capital. Ésta era la lógica de la acusación de magia: servía como amenaza seria y de preventivo del conflicto, permitiendo eventualmente que se activaran los elementos coercitivos y punitivos previstos, si la escalada del conflicto así lo requería.

Así lo pone de manifiesto la ley *CTh* 16.5.34 (398) contra los montanistas y eunomianos. En principio la ley preveía la expulsión de las ciudades y la confiscación del patrimonio de aquéllos que facilitaran la expansión de la herejía. No obstante, para los *contumaces* que se negaban a dar los libros de la secta estaba prevista la pena de muerte, acusados de *maleficii crimen*. Es decir, la misma doctrina podía o no ser considerada *maleficium* y penada con la muerte en función de la contumacia de los acusados. Como en el proceso contra Prisciliano la ley contra los eunomianos tenía un fin eminentemente disuasorio, pero permitía llegado el caso la puesta en marcha de medidas expeditivas que serían muy útiles teniendo en cuenta el proselitismo y la peligrosidad política que estaba adquiriendo la secta cuando la ley fue promulgada³⁷⁸.

Igualmente, el proceso contra Prisciliano es buena muestra de la cantidad de filtros y de la dimensión que debía de tomar el conflicto para que finalmente se respondiera con toda la fuerza que la ley preveía. La obstinación de Prisciliano y su capacidad de llegar a los altos resortes del poder habrían producido una escalada del conflicto en medio del peligroso momento que suponía una usurpación. Además, parece que los antipriscilianistas estaban realmente interesados en que la indagación de la

³⁷⁸ M. V. Escribano Paño, “La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus* XVI, 5.” en S. Montero Herrero y M. C. Cardete del Olmo (eds.), *Religión y silencio: el silencio en las religiones antiguas* (Madrid, 2007), 175-200.

magia siguiera adelante por la vía secular. Por eso fue él quien primero apeló al poder secular de Graciano consiguiendo el rescripto *contra manichaeos*³⁷⁹.

No obstante la propia contumacia de Prisciliano, que no se retira cuando surge la primera acusación de magia, e incluso apela al emperador cuando se le había ofrecido la posibilidad de resolución en un sínodo de obispos, da una idea del relativo riesgo que se atribuía a las acusaciones de magia. Sin embargo, mientras el conflicto iba aumentando, complejizándose y envolviendo cada vez a más agentes e instituciones cada vez más importantes, la peligrosidad del priscilianismo comenzó a ser evidente.

Gracias a sus influencias los priscilianistas habían logrado plantear un pulso a la Iglesia y a determinadas instituciones. La cuestión se estaba convirtiendo además en un peligroso antecedente para las distintas tendencias y sensibilidades de la Iglesia, que convivían en un momento de cambio político.

La razón de esta actuación ha de ser necesariamente que Prisciliano entendía que tenía posibilidades de ganar el pulso. Ello encajaría con la teoría de la profesora Escribano de que los priscilianistas eran nicenos rigoristas, de ahí su apelación a Dámaso y Ambrosio, dos azotes del arrianismo. Igualmente Prisciliano pudo pensar que Máximo, que estaba haciendo del niceísmo su política de acercamiento a Teodosio, le sería favorable.

Sin embargo, estas apelaciones habrían demostrado a Prisciliano cómo la afinidad teológica no era suficiente cuando se imponían las necesidades políticas. Ambrosio rechazaría apoyar a nicenos radicales ahora que comenzaba un proceso de acercamiento con la corte arriana de Milán, algo que confirma su embajada ante Máximo, coincidiendo con los juicios de Tréveris. Y finalmente Máximo habría privilegiado la paz dentro de la Iglesia y el refrendo de la institución sobre formas más autónomas de religiosidad. El usurpador encontraría en la acusación de *maleficium* un envoltorio religioso que permitía oscurecer las cuestiones políticas que se escondían detrás del caso. Así, Máximo habría decidido poner en marcha los instrumentos legales que la acusación de magia ponía en su mano, con el fin de eliminar legalmente a elementos disidentes.

La escrupulosa legalidad con la que se lleva a cabo el proceso, es nuevamente una muestra de los filtros que existían para las acusaciones de magia y de las precauciones cuando se quería forzar su cumplimiento y legitimar la actuación. Después

³⁷⁹ Sulp. Seu. *Chron.* 2.47.6

de que Prisciliano recusara el tribunal eclesiástico de Burdeos y apelara al emperador, el juicio fue pasado ante el prefecto Evodio. Dado que Itacio se había retirado de la acusación, el proceso hubo de celebrarse en dos sesiones (*gemino iudicio*), al final de las cuales Evodio halló convicto de *maleficium* a Prisciliano³⁸⁰.

El hecho de que se decidiera que el juicio iba a seguir en la jurisdicción secular indica que la intención era acabar de la peor manera con el conflicto. No obstante, y a pesar de ello, se mantiene escrupulosamente el procedimiento legal. De hecho, la ley *CTh* 9.16.10 de 371, determinaba que el prefecto estaba habilitado para oír acusaciones de magia, pero que en el caso de que los implicados fueran de rango senatorial, como era la ocasión seguramente, éstos junto con los documentos y pruebas del caso debían ser transferidos a la autoridad imperial, que se encargaría de la ejecución de las penas. Máximo estaba actuando como un verdadero emperador siguiendo las normas fijadas para el caso y refrendando con su respeto a las leyes su legitimidad. Así la acusación de la magia había servido para reafirmar las relaciones sociales y políticas acostumbradas, y para enfatizar la unidad y permanencia del orden social y político frente a las alarmas de disrupción.

Durante el proceso, con su desconcertante neutralidad, los líderes eclesiásticos habían dado refrendo implícito a la persecución de Prisciliano³⁸¹. De hecho, ni siquiera una vez que Máximo había sido derrotado se escucharon voces frontalmente opuestas a su actuación, a pesar de que podía haber sido una forma fácil de maltratar su memoria.

Ambrosio que, según las fuentes priscilianistas³⁸², había tenido que ver con el rescripto de Graciano contra los seguidores de Prisciliano (que había supuesto la primera intervención civil en el caso), abogaba ahora por la reconciliación y la reincorporación de los priscilianistas arrepentidos³⁸³ y se abstenía de comulgar con los que habían suscrito su condena³⁸⁴. Pero ésta no fue la última actuación de Ambrosio, que en 397 recibió la visita de Simposio, obispo priscilianista de Astorga³⁸⁵. El mitrado

³⁸⁰ M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista*, 356 y ss.

³⁸¹ M. V. Escribano Paño, "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.", 29-48.

³⁸² *Liber ad Dam.* 1.

³⁸³ *Acta Concilii Toletani* I. Cf. *infra* p. 203 y ss.

³⁸⁴ Ambr. *Ep.* 30 [24]. 12

³⁸⁵ *Acta Conc. Tolet.* I: *...cur non impressent conditiones, quas sibi ipsi, sancto Ambrosio praesente et audiente posuissent, patuit respondisse Symphosium, se a recitatione forum, quae dicebant martyres recessisse, ac dehinc deceptum tentumque per plurimos secus aliqua gessisse reperimus, nullis libris apocryphis aut Louiis scientiis, quas Priscilianus composuerat inuolutum [...] Caeterum extortum sibi de*

milanés mantuvo entonces la misma posición cauta con el fin de preservar la paz de la Iglesia. Así, aunque no ponía objeciones a la presencia de Simposio en el obispado, le instaba a evitar que su hijo Dictinio tomara la cátedra y a dejar de recordar los nombres de los santos priscilianistas en la liturgia.

Por su parte, Dámaso había pedido las actas del juicio, dando a entender que no estaba satisfecho con el resultado del mismo. Pero la fuente más manifiestamente crítica con el resultado del proceso era Sulpicio quien, no obstante, no ponía en duda la legalidad del procedimiento, sino las intenciones del mismo y el uso de la fuerza. Reprobando la actitud contra Prisciliano, Sulpicio estaba legitimando todo el proceso contra la magia, que sin embargo había sido pervertido por las ambiciones de los acusadores.

Ninguna de las fuentes, por tanto deslegitimaba el procedimiento contra el *maleficium*, sino simplemente la autoridad que lo había llevado a cabo. Algo que venía a corroborar una ley contra el *maleficium* promulgada inmediatamente después de la victoria sobre Máximo y que hacía referencia inequívoca al caso³⁸⁶. En ésta se continuaba alentando a las acusaciones contra el *maleficium*, pero se advertía a aquéllos que escudándose en el crimen de magia castigaran a su enemigo, aunque éste fuera efectivamente culpable. De esta forma se reafirmaba legalmente las acusaciones y procesos de magia al tiempo que se deslegitimaba la autoridad de Máximo.

No obstante, la victimización de los priscilianistas podía resultar peligrosa para la Iglesia. El hecho de que la doctrina estuviera arraigando con fuerza en el noroeste hispano lo ponía de manifiesto. Por ello, la versión oficial continuó enfatizando que el priscilianismo era una doctrina errónea, aunque no había merecido el fatal desenlace que había tenido. Así la actitud frente a los priscilianistas, una vez muerto Máximo, sería de reconciliación. Las acusaciones de magia no se extendieron a los seguidores de la doctrina e incluso Ambrosio estaría dispuesto a seguir manteniéndolos dentro de la

multitudine plebis probaret, Symphosium, ut ordinaret Dictinium episcopum, quem Sanctus Ambrosius decreuisset, bonae pacis tenere presbyterii, non accipere honoris augmentum.

³⁸⁶ *CTh.9.16.11 (389): quicumque maleficiorum labe pollutum audierit deprehenderit occupaverit, ilico ad publicum protrahat et iudiciorum oculis communis hostem salutis ostendat. quod si quisquam ex agitatoribus seu ex quolibet alio genere hominum contra hoc interdictum venire temptaverit aut clandestinis suppliciis etiam manifestum reum malifcae artis suppresserit, ultimum supplicium non evadat geminae suspicionis obnoxius, quod aut publicum reum, ne facinoris socios pulicaret, severitati legum et debitae subtraxerit quaestioni aut proprium fortassis inimicum sub huius vindictae nomine consilio atrocior confecerit.*

Iglesia. Ello era una de las ventajas de la acusación de magia, el hecho de que para el crimen no bastaba con una doctrina perniciosa sino que, como pone de manifiesto la legislación, se necesitaban las prácticas maléficas que había realizado Prisciliano. De hecho las preseiones contra los que habían llevado a cabo la acusación harían que Hidacio se viera forzado a renunciar a su cargo y que Itacio, que se había retirado de la acusación antes de la condena, fuera depuesto de su obispado.

Como se ha visto, maniqueísmo, magia, inmoralidad sexual o supresión de la autoridad masculina formaban parte de un proceso de etiquetado a través de adjetivos peyorativos que se habían convertido en claros definatorios de la herejía. El discurso episcopal, los cánones conciliares y la legislación antiherética fueron perfilando un abanico de características cuya sola mención remitía directamente al hereje³⁸⁷. Pero definir la herejía era al mismo tiempo un proceso de auto-definición de la ortodoxia. El discurso sobre el priscilianismo, como el de todas las herejías, suponía una ocasión muy propicia para el despliegue de estereotipos que permitían a la Iglesia calificar de heterodoxia las alternativas que no encajaban con las formas de autoridad monárquica y patriarcal de la institución³⁸⁸.

Al mismo tiempo, la acusación de magia había servido como fermento de la cohesión social y llamada de unidad frente las amenazas de disrupción. La iglesia había reaccionado uniéndose en contra de experimentos que no respetaban la institución y en este sentido las acusaciones de magia resultaron un medio idóneo. No obstante, la escalada del conflicto, que llegó a implicar a los principales agentes políticos y eclesiásticos de occidente, y la peligrosidad del contexto de la usurpación abocarían al violento final del priscilianismo.

Sin embargo, ello puso en marcha todo un conjunto de mecanismos de solidaridad dentro de la Iglesia que ahora abogaba por la reconciliación y la superación del conflicto. Así, la unidad de la Iglesia y la ortodoxia había salido reforzada a pesar de la violencia del conflicto. No obstante, la condena a los priscilianistas había producido otro cisma, el Feliciano, cuando una serie de obispos galos se apartaron de la comunión

³⁸⁷ M. V. Escribano Paño, “La imagen del hereje en la *Constitutio* XVI,5,6 (381) del *Codex Theodosianus*”, *Antigüedad y cristianismo: Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, 23 (2006), 475-98; ead. M. V. Escribano Paño, “Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.”, 29-48.

³⁸⁸ M. Marcos, “Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados «De haeresibus»” en G. Bravo y R. Gonzalez Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, 159-68.

con el acusador de Prisciliano, Félix de Tréveris. Uno de los que sí secundaron a Félix fue Briccio, a quien Sulpicio acusaría precisamente de posesión demoníaca³⁸⁹.

Del mismo modo, el sistema judicial y la legislación contra la magia había sido implícitamente refrendados con el conflicto, de modo que no se cuestionaba la acusación ni el proceso judicial, sino los agentes que los habían llevado a cabo. Así Sulpicio condenaba la venalidad de los jueces y la avaricia de los acusadores pero no ponía en duda el valor de las leyes. Por último, por irracional que puedan parecer las acusaciones de magia, el priscilianismo demostraba cómo éstas estaban perfectamente reguladas por normas sociales y políticas.

b) ardor presagii: el descubrimiento de Gervasio y Protasio

Muy poco después del caso contra Prisciliano, en la Semana Santa de 386, Ambrosio afrontaría uno de los casos más delicados de su carrera, el ya mencionado “Conflicto de las Basílicas”. El proceso, que había supuesto la amenaza seria de exilio hacia Ambrosio, había acabado con la retractación de la corte milanesa, acuciada por el poder político y la capacidad de presión de los grupos nicenos imperiales.

En el relato de Ambrosio, su victoria sobre la corte tomaba ya características de milagro. Así, el Jueves Santo, tal y como el propio obispo había predicho en el sermón de la mañana sobre Jonás, el cerco de los soldados se había levantado y las multas a los comerciantes habían sido condonadas. Ambrosio explicó este cambio de actitud de la corte a través del pasaje bíblico en el que la ciudad de Nínive se había salvado de la destrucción divina gracias al ayuno y el rezo, exactamente igual que la comunidad milanesa había hecho durante el asedio a la basílica³⁹⁰.

Sin embargo, aunque Ambrosio había conseguido su objetivo para los milaneses, ello no había significado el fin de las contradicciones que alteraban la convivencia. El obispo se veía en la necesidad de hacer evidente que el conflicto había servido para algo, que las cosas habían cambiado y que quedaba un hueco para la esperanza. Ése sería el último acto de esta representación. El mayor milagro todavía estaba por ocurrir.

³⁸⁹ Sulp. Seu. *Dialogus*, 2.15; Zos. *Rom. Ep.* 3 *Posteaquam a nobis.*

³⁹⁰ Ambr. *Ep.* 76[20].25-26: *sequenti die lectus est de more liber Ionae [...] Liber lectus est fratres quo prophetatur quod peccatores in poenitentiam reuertantur. [...] Quae tunc plebis totius laetitia fuit! qui totius populi plausus! Quae gratiae!*

Así, sólo dos meses después, el 17 de junio, Ambrosio se disponía a consagrar una nueva basílica que había mandado construir a las afueras de Milán. Ésta contenía en una capilla adyacente los restos del mártir Víctor, donde el hermano del obispo, Sátiro, había sido enterrado. También Ambrosio había confesado que quería ser enterrado en el altar de la misma, algo totalmente inusual en un obispo, pero que encajaba perfectamente con la imagen de mártir perseguido por su fe que había venido proyectando en los últimos meses. De tal manera que toda la construcción tenía una impronta de evergetismo y auto-representación familiar y personal importante. No en vano, la construcción era conocida ya entonces como la *Basilica Ambrosiana*³⁹¹.

Mencionaba el propio Ambrosio que la gente le pedía que la consagración de la nueva basílica tuviera una ceremonia de *translatio* de reliquias como había tenido la *Basilica Apostolorum*, para la cual se habían importado restos de Andrés, Tomás, Juan y Lucas. Parece que Ambrosio ya había tomado nota sobre este modelo de consagración de iglesias que tendría un éxito enorme gracias, en parte, a su propia labor³⁹². Pero Ambrosio sería capaz de darle más que reliquias a su audiencia.

Justamente cuando se disponía a consagrar la basílica, el obispo sintió una emoción, como una premonición, que lo llevó a pedir que se cavase frente a los relicarios de Nabor y Félix, en una zona por donde pisaban todos los que visitaban los sepulcros de los santos³⁹³. Ambrosio relataba con gran emoción el momento en que unos restos de hombres altos aún cubiertos de sangre – que él identificó automáticamente con los santos Gervasio y Protasio – aparecieron. No obstante, el milagro del descubrimiento de los mártires quedaba ensombrecido ante curaciones y exorcismos milagrosos que, tan pronto como los cuerpos fueron exhumados, comenzaron a ocurrir³⁹⁴.

El caso resulta singular en tanto que, de todas las fuentes estudiadas, éste es el único milagro relatado por la persona que lo opera, cuando lo habitual suele ser encontrarse los milagros formando parte de los relatos en tercera persona y en pasado que eran las *Vitae*. Compuestos una vez muerto el obispo y, muchos de ellos, en un momento y lugar alejados, los relatos hagiográficos contienen una serie de milagros, la

³⁹¹ Ambr. *Ep.* 77 [22].2.

³⁹² Ambr. *Ep.* 5 [4].1. Ya en 381 en una carta enviada a Félix, obispo de Como, mencionaba la consagración con reliquias por parte de Casiano, obispo de Lodi.

³⁹³ Aug. *Conf.* 9.7.16, dice que es Dios quien revela a Ambrosio dónde estaban los santos Gervasio y Protasio.

³⁹⁴ Ambr. *Ep.* 77 [22].1-2; Paul. *Med. VAmbr.* 14.

mayoría de los cuales encuentran explicación en el contexto más inmediato en que la *Vita* fue redactada.

Por el contrario, el relato de la *inuentio* de Ambrosio fue compuesto poco después del suceso y publicado en vida del obispo. Por ello, aún cuando la información que aporta sobre el ritual o la experiencia que éste produjo sean menores de lo deseable, este documento resulta interesante para el tema de la (auto) construcción de la santidad, cuestión central a la categoría de hombre-santo de Brown³⁹⁵. El caso de Ambrosio pone de manifiesto cómo esta construcción no dependía solamente de las relaciones sociales del hombre-santo con su comunidad, sino de una unión de estas relaciones con la experiencia que estas relaciones producía³⁹⁶.

Otra de las peculiaridades de este milagro es el tipo de texto en que aparece, una carta de Ambrosio enviada a su hermana justo después del evento. Según Claudia Rapp existe una sustancial diferencia entre las cartas y las *Vitae*, en las que ya está sancionada y aceptada la santidad del hombre³⁹⁷. En muchos aspectos la afirmación de Rapp se sostiene. Así, las *Vitae* se encuentran constreñidas por las normas de un género en el que los milagros, narrados con espectacularidad, eran parte fundamental del relato, hasta el punto de que en cierto sentido eran los milagros los que justificaban que se conmemorara la vida del santo en forma de relato hagiográfico. Y cualquier lector, actual o antiguo, se sorprendería ante la falta de milagros de una *Vita* (más adelante se abordará uno de estos casos).

No obstante, el epistolario de Ambrosio presenta una intensa labor de reedición posterior. Además, que el episodio se dé a conocer (nuevamente) por medio de una carta a su hermana levanta más sospechas. De hecho, como ya se ha mencionado, las tres cartas a Marcelina contienen tres de las hazañas del obispo más recordadas hoy³⁹⁸. No sólo esto, sino que, en conjunto, el epistolario – además de tener los ingredientes típicos del género como *amicitia*, gestión pública y cura pastoral – contiene muchos de los

³⁹⁵ P. Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS* 61 (1971), 80-101; Id., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997”, *JECS* 6:3 (1998), 353-76.

³⁹⁶ P. J. J. Turner, “Spiritual Narratives in Late Antiquity: three Studies of Truthfulness and Historicity”, (Oxford, 2007) (tesis inédita),

³⁹⁷ C. Rapp, “«For next to God, you are my salvation»: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity” en J. D. Howard-Johnston y P. A. Hayward (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown* (Oxford, 1999), 63-83.

³⁹⁸ Sobre Marcelina como caja de resonancia de las hazañas de Ambrosio Cf. F. E. Consolino, “Tradizionalismo e Trasgressione nell’élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l’inizio del V secolo”, 107 y ss.

tópoi del discurso hagiográfico como el *nolo episcopari*, la conversión ascética, la incesante persecución por parte del poder público (que recuerda enormemente al acosa de los demonios a Antonio), la inquebrantable fe y, ahora también, los milagros. La impresión es que Ambrosio había decidido construir su propia santidad en vida³⁹⁹.

Además, el hecho de que ni Rufino de Aquileya, ni Sozomeno, ni Teodoreto hicieran referencia al episodio de la *inuentio*, a pesar de que sí mencionan con bastante detalle el Conflicto de las Basílicas, arroja dudas sobre cuál fue la repercusión real del evento en ese momento y nos obliga a depender enteramente de Ambrosio para reconstruir el caso⁴⁰⁰.

A pesar de ello, esta fuente resultaba especialmente interesante por la cantidad de conflictos, explícitos e implícitos, que se concitaban en la misma. El primero y más evidente era la lucha contra los arrianos, que no habían creído ni el descubrimiento de los santos ni las curaciones y exorcismos operados por las reliquias. El descrédito de los arrianos le permitía a Ambrosio poner de manifiesto que no creían en el poder de Dios, algo que incluso era palmario para los judíos. Así, Ambrosio conseguía enfatizar las identidades religiosas de Milán y levantar una nueva barrera entre ambas comunidades.

Además, a nadie pasaría desapercibido que toda la movilización en torno a los santos estaba indudablemente vinculada con el pulso que sólo dos meses antes Ambrosio había mantenido con la corte arriana. De hecho, el obispo explicaba ahora la ayuda de Gervasio y Protasio a la comunidad milanesa a través de un pasaje Bíblico que a sus lectores les sería fácil relacionar con el conflicto de las Basílicas, tal y como Ambrosio lo había narrado en su *Ep. 76*⁴⁰¹.

De hecho, todo el discurso estaba organizado en torno a dos ideas de bondad y maldad, atribuidas respectivamente a los nicenos y los arrianos, y que aparecían reflejadas en toda crudeza en los términos usados por Ambrosio. Así a la *invidia*⁴⁰²,

³⁹⁹ P. J. J. Turner, "Spiritual Narratives in Late Antiquity: three Studies of Truthfulness and Historicity", (Oxford, 2007) (tesis inédita),

⁴⁰⁰ La *inuentio* de las reliquias es mencionada, además de por Ambrosio, Agustín y su biógrafo Paulino, por una Crónica Gala anónima de 452; Cf. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 432; H. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (Berlín-Leipzig, 1929), 216 (cit. por J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 164, n. 156) dice que la idea de que la invención de los santos fuera una victoria de Ambrosio es una concepción de Paulino y de Agustín que no debe ser tenida muy en cuenta.

⁴⁰¹ Ambr. *Ep. 77* [22].10-11, sobre el pasaje bíblico 2, Reg., VI.16, en el que Eliseo cercado por los sirios, vence finalmente con la ayuda invisible de Dios, comparada ahora con la ayuda invisible de los santos. Cf. J. San Bernardino Coronil, *El Santo y la Ciudad*, 30 y ss.

⁴⁰² Ambr. *Ep. 77* [22].10.

*pertinacia*⁴⁰³, *perfidia*⁴⁰⁴ o *amentia*⁴⁰⁵ de los arrianos, se oponían la *gratiam Domini*⁴⁰⁶ y los *animi sublimi tropaea*⁴⁰⁷ de los nicenos reunidos en una enorme asamblea sin precedentes⁴⁰⁸.

Pero el desafío de Ambrosio a la corte no se quedaba simplemente en lo simbólico. En primer lugar porque existía, como mínimo en la parte oriental del Imperio, la prohibición legal de mover reliquias sin autorización oficial⁴⁰⁹. De hecho, el debate de la traslación de cuerpos continuaría hasta el siglo V, tanto desde la perspectiva legal como desde la teológica⁴¹⁰.

A la vista de ello no es extraño que el episodio haya sido analizado por la crítica histórica como el paradigma del desencuentro entre Ambrosio y la corte arriana de Milán⁴¹¹. La *inuentio* había sido una representación de cara al poder de Valentiniano, una forma de ratificar el vigor que Ambrosio y el grupo de poder niceno habían demostrado ante la ley de enero y el Conflicto de las Basílicas. No en vano, el martirio era la más evocadora metáfora de la lucha de la religión contra el poder político. Pero, sobre todo, había sido una forma para reactivar a la población y fomentar la lealtad personal. Mantener a la población constantemente en guardia contra inminentes amenazas siempre ha sido una técnica muy eficaz para captar voluntades.

Si hacía dos meses la corte no había sido capaz de conseguir una sola basílica para el culto homoiano, ahora la presencia de estos santos extendía la identidad nicena a toda la ciudad de Milán. No en vano fue él quien primero usó la palabra *patronus* para referirse a estos santos, una forma de vincularlos estrechamente a la ciudad y, sobre

⁴⁰³ Ambr. *Ep.* 77 [22].18.

⁴⁰⁴ Ambr. *Ep.* 77 [22].16.

⁴⁰⁵ Ambr. *Ep.* 77 [22].16.

⁴⁰⁶ Ambr. *Ep.* 77 [22].1.

⁴⁰⁷ Ambr. *Ep.* 77 [22].4.

⁴⁰⁸ Ambr. *Ep.* 77 [22].3: Cum tam effusam tamque inauditam conuentus uestri celebritatem...

⁴⁰⁹ *CTh.* 9.17.7 (de 386): *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*; N.B. McLynn, *Ambrose*, 212; S. Castellanos, “¿*Nemo martyrem distrahat?* Reliquias de Santos: Disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C.” en L. A. García Moreno, M. E. Gil Egea, S. Rascón Márquez y M. Vallejo Girvés (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias. Acta Antiqua Complutensia*, 3 (Alcalá de Henares, 2003), 141-145.

⁴¹⁰ G. Clark, “Translating Relics: Victricius of Rouen and fourth-century Debate” *EME* 10:2 (2001), esp. 167 y ss.

⁴¹¹ N. B. McLynn, *Ambrose*, 185 y ss.; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 124 y ss.; J. San Bernardino Coronil, “*Sub imperio discordiae*: l’uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 723.

todo, a las formas de jerarquía social que imperaban en ella⁴¹². Se ha mencionado que el dispendio de reliquias para la *Apostolorum* y la escasez de santos que había ocasionado, pudo ser una de las causas de la *inuentio* de Gervasio y Protasio⁴¹³. Pero fundamentalmente contar con santos locales era una manera muy evidente de delimitar simbólicamente una vez más dos universos opuestos, lo foráneo y lo comunitario, aunque este último en realidad sólo fuera representativo de la parte nicena de la comunidad. Ambrosio y sus santos se erigían así en el centro de esta colectividad que quedaba indisolublemente ligada al obispo y a su familia (también físicamente, puesto que todos formarían parte del mismo complejo de reliquias).

Ambrosio había sido hábil, al aprovechar un momento en que la corte tenía preocupaciones más importantes y cuando la cuestión del priscilianismo estaba tan fresca que la corte tendría mucho cuidado en poner en duda estos milagros, o peor aún considerarlos *maleficium*. Pero el acto había sido tan desacostumbrado y tan demagógicamente orquestado, sólo dos meses después del Conflicto de las Basílicas, que los grupos arrianos de Milán habrían manifestado su rechazo a los nuevos santos. No obstante, las voces contrarias reforzaban la posición de Ambrosio y la unidad del grupo, al potenciar el sentimiento de amenaza⁴¹⁴.

Estaba claro que todo el acto había sido una eficaz forma de concretar y racionalizar el conflicto y delimitar los bandos arrianos y nicenos, al tiempo que se renovaba el reto a la corte. Pero resulta extraño que Ambrosio hiciera alarde de un niceísmo tan radical en un momento en que esta identificación podía hacerlo sospechoso de ser un *quintacolumnista* de Máximo.

Pero existe una explicación alternativa que hace que el episodio – que además habría sido amplificado por la propaganda ambrosiana – no fue un imprudente alarde de poder, sino que en cierta manera actuaba como conciliador. Así, Ambrosio atacaba el credo arriano y la política religiosa de la corte, algo que en absoluto significaba una ofensiva contra la gestión de Valentiniano, ni mucho contra la legitimidad de su poder, lo cual resultaba central teniendo en cuenta el contexto de la usurpación. Más bien al contrario, con esta protesta Ambrosio estaba aceptando implícitamente la capacidad de la corte de ejercer su poder en todas las cuestiones, salvo en las religiosas.

⁴¹² P. Brown, *The Cult of the Saints*, 52 y ss.; J. San Bernardino, *El Santo y la Ciudad*, 45.

⁴¹³ J. San Bernardino, *El Santo y la Ciudad*, 37; Cf. L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, 34.

⁴¹⁴ M. Gluckman, “Peace in the feud”, *P&P* 8 (1955), 1-14.

Si atendemos a Rufino, Máximo habría justificado su invasión de Italia aduciendo que la persecución de los nicenos anulaba la legitimidad de Valentiniano, que a la sazón era el único de los tres augustos que contaba con el aval de ser descendiente de la última dinastía. Por el contrario, el ataque de Ambrosio, focalizado solamente en la cuestión religiosa, suponía un refrendo tácito al poder de Valentiniano.

Además, en el relato de Ambrosio, los ataques a la *inuentio* provenían de ciudadanos arrianos de Milán, pero significativamente no existe constancia de ninguna medida contraria por parte de la corte. Así la ceremonia ponía de manifiesto cómo la corte de Valentiniano había corregido su fallo de hacía dos meses y se mostraba totalmente tolerante ante las maniobras del obispo. Ambrosio extendía el patrocinio de los santos a la ciudad de Milán y el gobierno arriano renunciaba a sus pretensiones sobre las basílicas. Con este movimiento Justina dejaba claras varias cosas. Se reconciliaba con la parte nicena de sus habitantes y eliminaba la validez de los argumentos religiosos que Máximo pudiera utilizar.

Al mismo tiempo, el hecho de que Ambrosio pudiera celebrar estas estrafalarias ceremonias con posesos y curaciones de ciegos incluidas, ponía de manifiesto la tolerancia religiosa de una corte que permitía que la capital de su reino fuera nicena, y que sin creer en los santos, toleraba los milagros que éstos llevaban a cabo. Algo que resultaba aún más evidente al contraponerlo a un niceno como Máximo capaz de ejecutar a los priscilianistas por una diferencia teológica. En este sentido, es posible que Ambrosio estuviera ahora lavando su nombre de las posibles críticas que se hubieran derivado de su actuación en el caso de los priscilianistas. Su *inuentio* de santos nicenos venía a poner de manifiesto que Ambrosio sí creía en la ascesis mística, siempre y cuando fuera de verdaderos nicenos y que hubo un tiempo en que los verdaderos cristianos y no los herejes morían por su fe. Con su episodio, el obispo volvía a incidir en las diferencias que había entre el milagro verdadero y el *maleficium*⁴¹⁵.

Por otra parte, a Ambrosio de momento le convenía más volver a los tratos con una corte cercana aunque arriana que esperar al experimento de Máximo. La *inuentio* volvía a hacer evidente para los nicenos milaneses la cantidad de beneficios que se podía sacar de una corte cercana, a la que la posibilidad de derrocamiento estaba sometiendo a presiones y tensiones internas. Como parte más visible de uno de estos

⁴¹⁵ A. B. Kolenkow, "A Problem of Power: How Miracle Doers Counter Charges of Magic in the Hellenistic World" en G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*. (Missoula, 1976).

grupos que pugnaban en las entrañas de la corte, Ambrosio había tensado la situación porque sabía que estaba en una posición de fuerza, pero su reto había permitido a la corte exhibir su legitimidad frente al usurpador que había matado a los priscilianistas. Sin embargo, al mismo tiempo era indudable que la ceremonia era un apoyo manifiesto al niceísmo – allí donde fueron distribuidas las reliquias de los santos milaneses portarían este significado de lucha – de tal forma que en la eventualidad de que Máximo llegara a asentarse en el poder y desplazar a Valentiniano, Ambrosio se podría presentar como un interlocutor privilegiado.

La muestra más clara de este carácter ambivalente, polisémico y transicional del momento político era el milagro. Éste era la exteriorización del conflicto entre la bondad y la maldad, pero al mismo tiempo era la evidencia de que el salto entre ambas no era insalvable. El milagro era el símbolo por antonomasia de la inversión a través de la curación, la *resurrectio*⁴¹⁶ o la *purgatio a daemonis*⁴¹⁷. A través de la procesión, la taumaturgia y el exorcismo se exteriorizaban y racionalizaban todo un complejo de dramas sociales que agitaban a la población de Milán – desde la ansiedad por la injusticia y la maldad, al conflicto religioso y la inestabilidad política – al tiempo que se solventaban enfáticamente con la acción salvífica de los santos⁴¹⁸.

En conclusión, la dureza verbal de Ambrosio y la vehemencia de sus ataques, además de ser en parte el fruto de la reedición posterior del autor, no deben ser tomados como evidencia del conflicto insalvable entre la corte y el obispo. Ambrosio fue audaz pero nunca temerario. La recuperación del conflicto sólo dos meses después del Conflicto de las Basílicas indica que Ambrosio tenía seguridad de su triunfo o de que la corte transigiría estas demostraciones populares. Además, la reactivación de un conflicto controlado permitía enfatizar de nuevo la división pero mantenerla encauzada en las normas sociales. Además, la actualización del conflicto contenía la afirmación y refrendo de las estructuras sociales y políticas, al centrarse la crítica en una parte muy concreta de la gestión política.

Por otro lado, y en contra de la opinión de Rapp, la carta de Ambrosio mostraba el mismo proceso de construcción de la santidad que se puede ver en las *Vitae* y la

⁴¹⁶ Ambr. *Ep.* 77 [22].8

⁴¹⁷ Ambr. *Ep.* 77 [22].9 : *cognouistis immo uidistis ipsi multos a daemoniis purgatos [...] reparata uetusti temporis miracula*

⁴¹⁸ B. Kapferer, “Performance and the structuring of Meaning and Experience” en V. W. Turner, E. M. Bruner y C. Geertz (eds.), *The Anthropology of Experience* (Urbana, 1986), 188-238.

misma tarea de remodelación de la experiencia que caracteriza otros relatos de milagros. En este sentido el ejemplo opuesto al relato del milagro ambrosiano es el sermón conocido como *Vita Honorati*, de Hilario de Arlés. Aún cuando Hilario compuso el sermón en 431, sólo un año después de la muerte del obispo, sorprende enormemente la falta de milagros.

Tradicionalmente ello se ha relacionado con el gusto aristocrático de Lérins – patente en el estilo refinado y culto de la redacción – ajeno al folclore colorista de la *Vita Antonii* o de la Mauritania donde Paulino compuso su *Vita Ambrosii*⁴¹⁹. Por otro lado, se podría aducir que el escrito fue en realidad un sermón y por lo tanto no estaba sujeto a las convenciones estilísticas del género hagiográfico. O incluso que la falta de milagros se explica por la cercanía y conocimiento que la audiencia tenía del difunto obispo y que prevendría que muchos aceptaran la veracidad de los milagros⁴²⁰. Sin embargo, el ejemplo de Ambrosio, capaz de convencer a su audiencia de las curaciones y exorcismos operados por los santos e incluso de lograr que algunos comenzaran a acordarse de la presencia de los mártires, demuestra hasta qué punto la experiencia y la memoria de la colectividad eran cuestiones moldeables.

En mi opinión la falta de milagros en algunas fuentes de Lérins, como la falta de acciones diabólicas, tiene que ver con el momento de inestabilidad política, lo que respaldaría la conclusión anterior de que Ambrosio a través del milagro trataba de hacer expreso un conflicto para reafirmar la resolución del mismo.

La situación no era para menos. La peligrosidad e inseguridad de la vida política – después de la usurpación de Constantino III y la victoria de Constancio, y con la amenaza constante de los visigodos – tenía su plasmación también en la oficina episcopal y en los últimos cinco años se habían sucedido hasta cuatro obispos. Después del asesinato de Patroclo y del rápido obispado de Eladio, en 427 Honorato habría sido llamado de su retiro en Lérins para convertirse en obispo de Arlés. La avanzada edad de Honorato hacía prever un corto episcopado, lo cual unido al hecho de que Honorato se había pasado las usurpaciones en un retiro ascético, hacían de él un candidato aparentemente neutral, aún cuando es posible que estuviera respaldado por grupos políticos que actuaban a nivel imperial. Así, parece que en Lérins ya se habían

⁴¹⁹ S. Pricoco, *L'isola dei santi*, 168 y ss.

⁴²⁰ M. Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles* (Bégrolles-en-Mauges, 1995), 47.

comenzado a movilizar para asegurar la sucesión de Honorato en uno de sus miembros, ello explicaría la presencia de Hilario en el momento de la elección.

En sólo tres años Honorato murió y su sede fue rápidamente ocupada por Hilario. No obstante, esta rápida y, aparentemente, poco traumática sucesión no parece el resultado del enorme consenso alcanzado durante el episcopado de Honorato. Precisamente es posible que la división de la ciudad llevara a continuar con la misma lógica de elevar a un foráneo con el barniz de neutralidad que daba haber vivido en un monasterio en los últimos tiempos.

En este contexto de división latente y de conflicto en la comunidad el nada inocente símbolo del milagro hubiera precisado reconocer la presencia del mal y de la injusticia, y acabar delimitando de nuevo dos bandos: el de los que operan el milagro y poseen la gracia de dios, y el de los que necesitan ser exorcizados o curados. Además, cabe imaginar los problemas que plantearía la aceptación de ese milagro en un contexto de una comunidad dividida, si tenemos en cuenta que ya Ambrosio había tenido problemas para que su milagro fuera admitido como tal, y había tenido que soportar las voces contrarias de los arrianos. El contar con un figuras de alteridad supone un refuerzo de la identidad en los casos en los que existe un gran grado de consenso y de cohesión internas. Sin embargo, cuando la situación es otra estas objeciones pueden minar la autoridad.

Por ello, Hilario construyó un neutro discurso en que la idea principal era el consenso que Honorato había sido capaz de alcanzar entre los tres grupos que aparecen representados en el sermón: su familia, sus monjes de Lérins y su ciudad de Arlés. La capacidad de gobernar de Honorato y su autoridad carismática era reconocida por gente de muy diverso origen y que acudían a él desde zonas muy lejanas. Ello avalaba a Honorato en su misión de regir una ciudad extraña como era Arlés.

Lo más parecido a un milagro en todo el relato es la capacidad de expulsar a las serpientes de las islas de Lérins y de devolverlas a la civilización⁴²¹. Aquí se concitaban dos ideas contradictorias. Por un lado, el amor al desierto y al retiro ascético del ideal cristiano como máxima expresión de la pureza espiritual y de la represión de lo mundano. Por el otro, la necesidad que tiene Hilario de justificar la capacidad de Honorato de organizar y gestionar una comunidad de santos y por extensión toda una

⁴²¹ Hil. *VHon.* 15: *Ingrreditur itaque impavidus, et pauorem suorum securitate sua discutit. Fugit horror solitudinis, cedit turba serpentium. Ac quae tenebrae illud lumen refugerunt? Quae non illi medicamento uenena cesserunt?*

ciudad falta de líderes. A pesar de la contradicción la audiencia de Hilario captaría el símbolo de las serpientes y lo interpretaría como la capacidad para pacificar y extirpar el mal de la sociedad.

Por otro lado, la elección de dos extraños aparentemente poco vinculados con la política, como eran Honorato e Hilario, pudo ser más o menos aceptada por la ciudad como una solución de compromiso. No obstante, una ciudad como Arlés que estaba profundamente dividida, que tenía un enorme peso político en la zona y que, como consecuencia, era más vulnerable a la inestabilidad política del momento, necesitaba gestores decididos y hombres públicos activos. Es por ello que en este ambiente la figura del asceta místico, milagrero y folclórico no debía de resultar nada atractiva. Especialmente para las elites ciudadanas de Arlés, que era la ciudad gala con un mayor número de funcionarios imperiales de alto nivel⁴²².

Aún así, Hilario no se abstuvo de llamar santo a Honorato⁴²³, al que incluso se refirió con el apelativo *patronus*⁴²⁴, que para entonces estaba plenamente integrado entre los epítetos de estos santos. Pero su santidad no se había ganado mediante el martirio o los milagros, sino a través del ascetismo moderado y fundamentalmente de la concordia que era capaz de establecer entre sus compañeros, fueran monjes o ciudadanos.

c) *Hoc factum non leuem aduersariis incussit metum...*: Los Milagros en la hagiografía

El género fundamental de los milagros eran las *Vitae* de santos. Compuestas a menudo tiempo después de la muerte del obispo y frecuentemente destinados a una audiencia que jamás tuvo contacto con el santo, las *Vitae* contenían una espectacularidad en el relato que no se ve en ningún otro tipo de fuente. No obstante, la asunción de la santidad no evitaba que estas fuentes continuaran manifestando la misma ansiedad cuando se trataba de afirmar la veracidad del suceso.

⁴²² El estilo refinado y escogido del sermón da una idea de la audiencia a la que iba dirigido. Cf. ed. M. D. Valentin, *Vie de Saint Honorat*, SCh 46 (París, 1977), 32.

⁴²³ Hil. VHon. 33: *Excusa, inquit, sancto illi.*

⁴²⁴ Hil. VHon. 35: *Nec parum fiduciae dat sepulcri sui gratia: nam cuius hic ossa condidimus, in coelo utique patrocinia praesumimus.*

En este sentido, a uno le queda la intención de intentar extraer las partes de verdad que quedan en el relato. Aunque es posible que ésta sea una perspectiva errónea y que sea mucho más provechoso tratar de entender los significados que el milagro aporta, y el proceso de reformulación de la experiencia que supone la narración del mismo.

Partiendo de esta idea, en las siguientes páginas se intentarán analizar los milagros contenidos en las *Vitae* de Ambrosio y Germán. Dado que ambas fueron escritas y abordan contextos sociopolíticos muy distantes, estos dos relatos constituyen dos modelos distintos de los significados del milagro, pero al mismo tiempo comparten características similares como el contexto de lucha pelagiana en que ambas fueron escritas.

Así se ve que los milagros no eran simples elementos coloristas del relato o un *Deus ex machina* descontextualizado, sino que constituían una reelaboración de la experiencia y un modelo explicativo de la resolución de conflictos simplificado y moralizado. Pero al mismo tiempo los milagros son símbolos repletos de significados y que, en consecuencia, producen a su vez experiencia, de tal forma que sirven como modelos explicativos de conflictos que se dan en el contexto externo del texto.

La *Vita Ambrosii* de Paulino de Milán es un buen ejemplo de ello. Fue compuesta en 412 ó 413, mientras su autor estaba exiliado en el Norte de África⁴²⁵ y constituye un ejemplo muy claro de construcción *a posteriori* y de aprovechamiento del símbolo del obispo ya desde los primeros momentos. Como el propio Paulino comenta, fue Agustín el que lo incitó a su redacción mientras estaba inmerso en plena disputa pelagianista. Este contexto determinó la imagen de Ambrosio que proyecta el relato, en el que se intenta desvincular al obispo milanés de estos herejes, a pesar de la fascinación que el movimiento debió de producir en él⁴²⁶.

⁴²⁵ Paul. Med. *VAmbr.* La fecha de composición de la *Vita* es discutida. Paulino menciona que la compone durante la prefectura de Juan (412-413 y nuevamente en 422, *PLRE* 1, *Iohannes* 2, 459). Tradicionalmente se ha venido aceptando la segunda fecha, aunque más recientemente se ha señalado con fundamento 412 como momento de redacción. Cf. E. Lamirande, "La datation de la *Vita Ambrosii*", *REAug* 27 (1981) 44-55; N. B. McLynn, *Ambrose*, 370, n. 40; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 27, n. 5.

⁴²⁶ Paul. Med. *VAmbr.* 1.1; P. Brown, "Pelagius and his Supporters: Aims and Environment" *JThS* 19:1 (1968) esp. 108 y ss.; N. B. McLynn, *Ambrose*, 370; S. Pricoco, "Ambrogio come prototipo di santità episcopale" en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 473.

A este respecto, no deja de resultar frustrante que, en el caso de Ambrosio especialmente, a pesar de a la gran cantidad de escritos que legó, apenas dejó su descripción de los momentos en los que su hagiógrafo Paulino situó algunos de sus milagros. La consecuencia es que no se pueden cotejar los milagros de Paulino, lo que resultaría enormemente interesante a la hora de determinar la reformulación de la experiencia y la construcción de la explicación simbólica que es el milagro.

El único de estos milagros que Paulino cantó en su *Vita* y que Ambrosio también había recogido son las ya mencionadas *inventiones* de Gervasio y Protasio, y de Vital y Agrícola. En contra de lo que se podía esperar, la descripción de Paulino era mucho más sobria que la de Ambrosio. Pero ello no debe llevar a pensar en la objetividad de Paulino, el relato de las *inventiones* debía de estar tan extendido y asumido, que era inútil intentar cambiarlo. Además el relato de Ambrosio ya estaba repleto de significados que a Paulino le resultaban igual de útiles que al obispo de Milán.

Además de las *inventiones*, Paulino añadiría todo un conjunto de milagros que ni Ambrosio ni ningún otro había mencionado. Estos eventos sorprendentes comenzaban ya desde el nacimiento de Ambrosio dando la idea de que su subida a la cátedra estaba predestinada desde el principio. Ya en la cuna las abejas entraban y salían de su boca, un milagro que combinaba el elemento bíblico de las abejas con la virtud pública de la oratoria⁴²⁷. Estos signos de la predestinación a la cátedra no eran ajenos para el joven Ambrosio que de pequeño tendía la mano a las visitas para que se la besaran como a un obispo⁴²⁸. A pesar de ello, Paulino decía que el primer sorprendido fue el propio Ambrosio cuando un niño (junto con los ciegos o los locos, otra figura típica a través de la cual se manifiesta el poder de Dios) gritó aquello de *Ambrosius Episcopus!* en medio de la Basílica, forzando así la elevación episcopal de Ambrosio.

No obstante, significativamente, Ambrosio no fue capaz de realizar ni un solo milagro hasta que no llegó al obispado cuando, inmediatamente después de asumir el cargo, fue capaz de curar por imposición de manos⁴²⁹. El mensaje resultaba evidente para toda la serie de grupos proféticos y carismáticos del cristianismo, especialmente para el maniqueísmo, y para todos aquellos grupos expulsados de la disciplina eclesiástica por las diferencias teológicas, como los propios pelagianos: sólo la autoridad institucional de la Iglesia confiere el poder de Dios.

⁴²⁷ Paul. Med. *VAmbr.* 3.

⁴²⁸ Paul. Med. *VAmbr.* 4.

⁴²⁹ Paul. Med. *VAmbr.* 10

A partir de este momento la asistencia de Dios a Ambrosio se manifestaría en múltiples ocasiones de una forma involuntaria, hasta el punto de llegar a curar a un enfermo de gota sólo con pisarlo⁴³⁰. Es más su poder se seguía manifestando después de muerto, actuando como protector de distintas ciudades e interviniendo incluso en los asuntos africanos, al ayudar a Mascezel a derrotar a su hermano Gildón.

Pero no todo eran inocentes actuaciones. El poder milagroso de Ambrosio se mostraba con todo su rigor en ocasiones y fue el causante de numerosas muertes. Sorprende al lector moderno la franqueza con la que Paulino relataba las muertes a posteriori de todos los que faltaban o atacaban a Ambrosio, incluso después de muerto. Sorprende que la severidad de Ambrosio no dejaba de ser uno más de sus méritos sobrenaturales de santo; mientras que alguien como Prisciliano, a quien jamás le habían achacado muertes como resultado de su *maleficium*, había sido ejecutado. Ello es una muestra más de las diferencias palpables que los hombres antiguos establecían entre la magia y los milagros. No obstante, Paulino se cuidó de que ni los milagros ni la magia fueran manipulativos, era Dios quien allanaba el camino al santo con su fuerza. Es posible que ello tenga que ver con la importancia que Agustín atribuía a los demonios y con el impacto que tuvo en él la *Vita Antonii*⁴³¹.

La diferencia entre milagro y brujería queda clara precisamente en una de las muertes milagrosas provocadas por Ambrosio. Un harúspice que estaba siendo torturado acabó confesando otros crímenes de los que se le acusaba mencionando que el ángel custodio de Ambrosio le infligía más grande tortura que la corpórea, después de que hubiera practicado maleficios contra el obispo⁴³². La mención resulta interesante teniendo en cuenta el debate que se percibe en las leyes sobre el carácter de la magia y la haruspicina. Según las leyes que se conservan en el Teodosiano, en el momento en que Paulino redactó su *Vita* la haruspicina estaría permitida⁴³³. No obstante, sobre ella habían pesado onerosas penas en los momentos anteriores, hasta el punto de admitirse la

⁴³⁰ Paul. Med. *VAmbr.* 44

⁴³¹ V. I. J. Flint, "The Demonization of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of Pagan Religions" en V. I. J. Flint (ed.), *Witchcraft and Magic in Europe. 2, Ancient Greece and Rome* (Londres, 1999), 277-348.

⁴³² Paul. Med. *VAmbr.*20.1: *clamabat enim ab angelo maiora tormenta sibi adhiberi eo qui custodiret ambrosium, quoniam temporibus Iustiniae ad excitanda odia populorum in episcopum cacumen tecti ecclesiae conscendens medio noctis sacrificauerit.*

⁴³³ *CTh.*9.16.9 (371).

tortura independientemente del rango del delincuente⁴³⁴, y de hecho todavía en 409 se había condenado a los astrólogos y matemáticos⁴³⁵. La cuestión que se estaba decidiendo era si sólo los rituales públicos de estas prácticas eran condenables o si también las construcciones religiosas que se hallaban detrás de ellos lo eran⁴³⁶.

Paulino tenía claro que todo en aquellas doctrinas era condenable, y así lo ponía de manifiesto en su relato, mencionando que el harúspice había mandado a sus demonios para asesinar a Ambrosio, pero que no habían podido ni acercarse al obispo. Además, en el relato de Paulino quedaban explícitamente unidas dos cuestiones: la rectitud teológica y el poder institucional. Ambrosio torturaba (el procedimiento previsto para el crimen de *maleficium*) en virtud de su ortodoxia (demostrada en su santidad) y de su poder episcopal.

Este binomio va a ser una constante en otros milagros mencionados por Paulino, como por ejemplo durante la elección del obispo de Sirmio en 378, cuando se había producido la primera muerte milagrosa de Ambrosio⁴³⁷. Lamentablemente, Ambrosio nunca habló de su intervención en el caso. Según Paulino, Ambrosio había conseguido que saliera elegido el niceno Anemio, provocando las iras de los arrianos incitados por la emperatriz Justina. Una virgen arriana que quiso atacar al obispo milanés apareció muerta al día siguiente.

El caso de la elección del obispo de Sirmio, más aún siendo Paulino la única fuente que lo menciona, ha dado lugar a una controversia entre historiadores, dado que su veracidad influiría en la orientación nicena de Ambrosio ya en 378, lo que aporta conclusiones sobre el poder del arrianismo en este momento. McLynn sigue una visión más tradicional y opina que Ambrosio pudo efectivamente influir en la elección de Anemio, una irregularidad que el obispo habría sido capaz de soslayar echando mano de las relaciones políticas que conservaba aquí desde la etapa en que había sido abogado de Probo⁴³⁸. Williams, por su parte, opina que todo el episodio es una construcción de Paulino – quizá basándose en una eventual estancia de Ambrosio en Sirmio, donde se llevaría a cabo su primer encuentro con Graciano – que le sirve para meter en escena a

⁴³⁴ *CTh*.9.16.1 (319-320); 9.16.2 (319); 9.16.4 (357); 9.16.6 (358).

⁴³⁵ *CTh*.9.16.12 (409).

⁴³⁶ D. Hunt, "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code" en J. Harries y I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 146 y ss.

⁴³⁷ Paul. Med. *VAmbr*.11. 1-2.

⁴³⁸ N. B. McLynn, *Ambrose*, 92 y ss.; H. Savon, *Ambroise*, 76; R. Gryson, *Scolies Ariennes*, 107-108.

Justina, la acérrima antagonista de Ambrosio en el relato, y para exagerar la lucha por la ortodoxia ya desde los primeros momentos del obispo, que no se amilanaba ante el reto que suponía atacar al arrianismo en su feudo tradicional del Ilírico⁴³⁹. Ninguna interpretación es totalmente concluyente y la valoración final de la elección de Anemio es explicada por cada autor en función de la idea general que transmiten sus trabajos: McLynn refuerza la idea del Ambrosio político y acostumbrado a tejemanejes en las bambalinas de la administración; mientras que Williams apoya su idea de la neutralidad de Ambrosio en los primeros años y el vigor que conservaba el arrianismo en este momento.

La discusión sobre la veracidad o no del caso es estéril teniendo en cuenta los datos que se conservan. Más productiva, sin embargo, resulta la discusión acerca de los significados que el acto podía tener para Paulino, en el que de nuevo encontramos la identificación entre poder institucional y ortodoxia. El episodio venía a explicar la lucha episcopal en términos del conflicto entre el bien y el mal o, lo que es lo mismo, entre las posiciones teológicas de los que tenían la razón y la ayuda de Dios, y las de los que carecían de ambas. Ello quedaba de manifiesto en la afirmación de Ambrosio de que incluso un obispo indigno merecía todo el respeto⁴⁴⁰.

Como en el caso anterior, en que Ambrosio torturaba al criminal antes que la justicia, el milagro del castigo a la virgen arriana venía a implementar un procedimiento institucional. El mismo Paulino recogía como los herejes tuvieron miedo al ver el destino de la arriana muerta y por ello la iglesia católica pudo ordenar con tranquilidad a su obispo Anemio⁴⁴¹.

Sólo hay dos casos en los que Ambrosio actúe contrariamente a las leyes. El primero se da durante el Conflicto de las Basílicas frente a la emperatriz Justina, quien precisamente desde el caso de Anemio (prácticamente al principio del relato) es ya deslegitimada y descalificada. El segundo se produce frente a Estilicón, poco antes de morir el obispo. El episodio, que plantea enormes dudas de veracidad, comienza cuando un condenado a morir frente a las bestias en el circo, se acoge a sagrado en la Iglesia de Ambrosio. Los esfuerzos del clero por evitar que los soldados arrastraran ilegalmente al

⁴³⁹ D. H. Williams, *Ambrose*, 123 y ss.

⁴⁴⁰ Paul. Med. *VAmbr.* 11.1: *Etsi ego indignus tanto sacerdotiio sum, tamen te non conuenit uel tuam professionem in qualemcumque sacerdotem manus inicere; unde debes uereri Dei iudicium, ne tibia liquid eueniat.*

⁴⁴¹ Paul. Med. *VAmbr.* 11.1-2: *Sed hoc factum non leuem aduersariis incussit metum, pacemque magnam Ecclesiae catholicae in ordinando episcopo tribuit.*

condenado fueron infructuosos. Paulino cuenta con emoción cómo Ambrosio quedó llorando y rezando ante el altar. Inmediatamente, los soldados son destrozados por las bestias quedando libre el acusado. Estilicón, abrumado por el sacrilegio de sus soldados, entendió el caso como una intervención divina, se arrepintió y, sin poder eximir de su culpa al acusado, condonó la pena de muerte por un corto exilio⁴⁴².

Nuevamente, Ambrosio aparecía aquí defendiendo la legalidad sobre las invasiones del poder secular, que finalmente acabaría aceptando la verdad de la acción del obispo⁴⁴³. Al mismo tiempo, Ambrosio estaría defendiendo el status social del detenido que no podía ser condenado a muerte; es así, en mi opinión como cabe interpretar la expresión *quia grauissimorum criminum erat reus at aliter emendari non poterat*⁴⁴⁴. La buena posición en la que deja a Estilicón cuya memoria había sido oficialmente condenada después de 408⁴⁴⁵, se explica en el contexto africano en que la *Vita* fue creada. A pesar de su triste final, Estilicón continuaba siendo aquí el opositor de Gildón, quien había mantenido buenas relaciones con obispos donatistas como Optato de Thamugadi⁴⁴⁶. Este posicionamiento queda de manifiesto en otro milagro de Ambrosio, que se aparece una vez muerto a Mascezel indicándole el lugar en el que en dos días iba a vencer a su hermano Gildón⁴⁴⁷. Paulino insiste en que él mismo escuchó este milagro en Milán de la boca del propio Mascezel⁴⁴⁸.

A Paulino le interesaba poner de manifiesto que los efectos beneficiosos de la asistencia del obispo no se restringían al momento en que había vivido Ambrosio, sino que su poder seguía ayudando a sus allegados y herederos teológicos en la actualidad. Algo que quedaba de manifiesto cuando Ambrosio salvaba la ciudad de Florencia del cerco de Radagaiso, lo que debía de resultar reconfortante teniendo en cuenta las noticias que estarían llegando en este momento de la situación en la vecina *Hispania*.

⁴⁴² Paul. Med. *VAmbr.* 34.

⁴⁴³ A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere: naissance du droit d'asile dans les églises (IVe-milieu du Ve s.)* (Paris, 1994); R. Teja, "Sinesio de Cirene y el derecho de asilo en las iglesias. A propósito de un libro reciente", *Cassiodorus* 3 (1997), 237-46.

⁴⁴⁴ Paul. Med. *VAmbr.* 34.4.

⁴⁴⁵ *CIL* 6.1730, 1731 y 31987; sobre la *damnatio memoriae* de Estilicón Cf. C. W. Hedrick, *History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity* (Austin, 2000), 110.

⁴⁴⁶ C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. Tome 2, Notices d'histoire municipale* (Paris, 1981), 444-476.

⁴⁴⁷ Paul. Med. *VAmbr.* 51.

⁴⁴⁸ C. Ware, "Gildo tyrannus: Accusation and Allusion in the Speeches of Roma and Africa" en W.-W. Ehlers, F. Felgentreu y S. M. Wheeler (eds.), *Aetas Claudiana* (Munich, 2004), 96-103.

El milagro en Paulino era, por tanto, un explicación y afirmación de la victoria de la ortodoxia católica frente a una amalgama indefinida de arrianos, bárbaros, donatistas, pelagianos, paganos y usurpadores, todos ellos con el mismo comportamiento e incluso en abierta cooperación, como la promoción de la haruspicina por parte de Justina demostraba⁴⁴⁹. En su relato, poder institucional y milagro iban siempre juntos y acababan imponiéndose, en ocasiones de manera violenta, aunque la clemencia cristiana venía después y Ambrosio acompañaba el cadáver o perdonaba tras la tortura, del mismo modo que la justicia secular tenía sus mecanismos de redención del criminal. El mensaje era que poder espiritual, ortodoxia y poder institucional debían de ir unidos, con lo que pelagianos, maniqueos o donatistas quedaban deslegitimados.

Los milagros de Ambrosio acababan cumpliendo los procedimientos que la gente aceptaba como institucionales. Constituían, por tanto, la santificación de las instituciones sociales, además de la moralización y *teologización* del devenir político de Roma, ofreciendo una explicación más cercana a las mismas y que incluso tenía más sentido que las decisiones erráticas de una corte sometida a presiones de muy diverso signo.

No obstante, los milagros de la *Vita Ambrosii* estaban lejos del folclore colorista y espectacular que se detecta en la *Vita Germani*, un relato más tardío (de finales de los setenta posiblemente) que estaba plagado de demonios ardiendo y volando por la Iglesia ante la presencia del obispo. A pesar de la precaución de Paulino al relatar los milagros de Ambrosio, el relato resultaba revolucionario para su momento y era la primera *Vita* episcopal que expresaba milagros que bien podían valer la acusación de hereje⁴⁵⁰. No por casualidad el propio Constancio expresaba su miedo a relatar los increíbles milagros de su santo Germán⁴⁵¹. Sin embargo, Constancio apenas demostraba ansiedad a la hora de probar la veracidad de los milagros. Lo más parecido a ello es la mención al enemigo de Germán que tras ser curado se dedicaría a cantar los milagros de aquél⁴⁵².

Aunque ambas *Vitae* compartían muchas concomitancias, como por ejemplo la descripción de la carrera civil de ambos, claramente inspirada en la de Ambrosio, sin embargo el sentido interno de cada una de ellas y el significado que tomaban los

⁴⁴⁹ Paul. Med. *VAmbr.*20.

⁴⁵⁰ L. Cracco Ruggini, "'Vir Sanctus': Il vescovo e il suo "Pubblico ufficio sacro" nella città" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle* (Roma, 1998), 3-15.

⁴⁵¹ Const. *VGerm.*1.

⁴⁵² Const. *VGerm.*21.

milagros era distinto, en ocasiones incluso opuesto. De hecho, en uno de los últimos pasajes de la *Vita Germani*, el poder del obispo de Auxerre se manifestaba en la misma basílica Ambrosiana el día que se veneraba a los santos ambrosianos. El poder de Germán hizo que los poseídos, a los que el poder de Gervasio y Protasio no había afectado, gritaran contra el santo⁴⁵³.

Por otra parte, al contrario que en Ambrosio donde había una presencia más abundante del conflicto teológico, más de la mitad de los milagros de Germán eran curaciones a familiares o sirvientes de las principales autoridades laicas de la Galia, Britania e Italia. No obstante, ninguna de estas intervenciones se produjo directamente en el oficial, sino en personas menos detectables en las fuentes. Así sería capaz de curar o exorcizar a una hija de un tribuno de Britania, a los ricos en Alesia, a la mujer del prefecto Auxiliaris, al hijo del oficial britano Elafus o a la hija del cura Senator, entre otros⁴⁵⁴.

A través de estos aparentemente inocentes milagros, Constancio iba tomando partido por cada una de las facciones en lucha aristocrática. El caso más evidente es el de Auxiliaris, prefecto en Galia en los momentos finales de los treinta y prefecto de la ciudad de Roma a principios de los cuarenta. Auxiliaris fue uno de los apoyos de Aecio y de los monjes de Lérins en medio de un ambiente dominado por los *Caeonii* y por el papa León Magno⁴⁵⁵. La vinculación de Germán con Aecio también era explícita cuando el obispo, siguiendo las órdenes del *magister utriusque militiae* acudía a Britania a acabar con el pelagianismo o era capaz de evitar que el alano Goar acabara con los bagaudas de la Armórica.

Por tanto, sus milagros no sólo ponían de manifiesto la vulnerabilidad de la condición humana, sino sobre todo las amenazas que acechaban a las principales instituciones de poder. Esta unión y cooperación entre la iglesia y el poder secular se entiende perfectamente al pensar que Constancio vivió el mismo ambiente que su correspondiente y quizá alumno Sidonio Apolinar. Para los aristócratas galos de mediados del V, Iglesia y gobierno imperial (lo que quedaba del mismo) eran los parapetos de la romanidad. De ahí que el contrapunto a estas curaciones sean precisamente las amenazas de los herejes, los bagaudas y los alanos.

⁴⁵³ Const. *VGerm.* 32.

⁴⁵⁴ Const. *VGerm.* 15; 22; 24; 27.

⁴⁵⁵ *PLRE* 2, 206, *Auxiliaris* 2.

Además, al contrario que en Ambrosio, Germán no hizo ni un solo milagro violento. Todo en él era persuasión, curaciones milagrosas y perdón. En Germán no se veía la vengativa fuerza del obispo milanés (si bien, siempre seguida de misericordia), porque para Constancio el pecado no una característica intrínseca de los agentes humanos, sino el resultado de la acción del maligno. La consecuencia era que el contrario del milagro no era la magia sino la posesión diabólica. De ahí que uno de los procedimientos que más se repiten en el relato sea precisamente el exorcismo, un drama social que explicitaba la lucha entre el bien y el mal, la vulnerabilidad y falibilidad de las buenas intenciones. A nivel procedimental, además, el exorcismo era la máxima expresión del patrocinio eclesiástico y su capacidad para extraer la culpa de la humanidad.

En el relato todavía sigue coleando el debate sobre la Gracia que había dividido al clero galo respecto de la postura de Agustín. Los milagros de Germán ponían de manifiesto la presencia del mal y del pecado en el mundo (al contrario de las doctrinas pelagianistas), pero al mismo tiempo reconocía la capacidad del bien de reponerse al mal y la posibilidad de la redención del pecado sólo a través de las buenas acciones (en contra de las posturas de Agustín sobre el libre albedrío). El resultado era una postura teológica típicamente gala semipelagiana, pero explicada en unos términos que huían de la confrontación y la polémica, sino que iban directamente a la demostración de los resultados, lo que era infinitamente más convincente y más accesible para el común de los lectores de la *Vita*.

La protección de Germán frente al mal tenía su máxima expresión en la prevención de la guerra y la violencia, algo enormemente persuasivo en el contexto de mediados del siglo V en la Galia. Germán fue capaz de evitar la lucha con los sajones y los pictos sin derramar una sola gota de sangre. Se producía así una sacralización de la victoria que tenía lugar en pleno día de la Pascua y después de haber recibido las bendiciones⁴⁵⁶. Esta postura pacífica pero activa de Germán quedaba explícita en la atribución de ser el “jefe de los soldados de Dios”⁴⁵⁷.

En otra ocasión, el obispo de Auxerre había sido capaz de disuadir a los alanos de Goar de emprender batalla contra los armoricanos⁴⁵⁸. Constancio racionalizaba así la errática postura del gobierno imperial, al que muchos, como el propio autor, podían

⁴⁵⁶ Const. *VGerm.* 18.

⁴⁵⁷ Const. *VGerm.* 9.

⁴⁵⁸ Const. *VGerm.* 28.

achacar el abandono de este rincón galo. Precisamente muchas referencias de los panegíricos de Merobaudes a Aecio se pueden interpretar como intentos de justificación de estas políticas⁴⁵⁹. Nuevamente el milagro servía para simplificar las complicadas políticas imperiales incomprensibles para los galos.

El propio santo, por tanto, actuaba frente a los bárbaros como el gobierno de Roma, unas veces con el pacto y otras con la oposición activa. De tal manera que el milagro actuaba como un refrendo de la política imperial, no sin dejar algo de espacio para la crítica al abandono por parte del gobierno.

Una muestra evidente de esta defensa del *statu quo* imperial, es el episodio en que el recaudador de impuestos pierde la bolsa con el dinero que es encontrada por un poseído al que Germán desenmascara. Por un lado la historia deja clara la naturaleza depredadora del sistema impositivo romano, capaz de reclamar a un simple obispo la carga de toda la región. No obstante, el episodio es una justificación de los impuestos y que curiosamente era incluida al principio del relato⁴⁶⁰.

Esta insistencia en el poder secular encajaba con el ambiente en que la Vita fue compuesta en el Clermont de finales de los setenta. Constancio hablaba así de un mundo de instituciones cada vez menos operativas y donde la colaboración de la Iglesia resultaba fundamental. De ahí el énfasis en el consenso, en la curación, en la finalización de todos los conflictos. Asimismo, es posible que ante las alarmas de disrupción, la literatura evasiva de Constancio tuviera más aceptación que la beligerancia real de Ambrosio.

Por otro lado la creencia en el milagro, más incluso que los rituales sociales, catalizaba el grado de compromiso religioso en una comunidad dividida teológicamente como la Galia del siglo V, y donde las afinidades religiosas tenían un significado político o étnico. El énfasis en el consenso es manifiesto en la forma de acabar con la herejía pelagiana la segunda vez que va a Britania⁴⁶¹. Aunque Constancio afirmaba que los pocos pelagianos que quedaban fueron descubiertos y condenados, mencionaba acto seguido que el abandono de la herejía se produjo cuando todos vieron cómo Germán había sido capaz de curar mediante la imposición de manos.

⁴⁵⁹ G. Zecchini, "L'imitatio Caesaris di Aezio", *Latomus* 44 (1985), 124-44; F. M. Clover, "Toward an Understanding of Merobaudes' 'Panegyric I'", *Historia* 20:2-3 (1971), 354-67.

⁴⁶⁰ Const. *VGerm.* 7.

⁴⁶¹ Const. *VGerm.* 25-26.

En conclusión, el relato del milagro ofrecía una ocasión promover en la comunidad que la presencia de Dios era posible y que con su ayuda incluso los conflictos más problemáticos podían ser resueltos. Estos relatos eran la prueba de la incontrovertibilidad del cristianismo, lo que resultaba sugerente a la hora de promover la cohesión social por medio de un mercado religioso competitivo y al que se habían adherido identidades étnicas y comunitarias.

Asimismo, las historias de milagros de estos obispos promovían en las comunidades la idea de que los obispos terrenales de hoy podían ser los santos de mañana, constituyendo ante todo un mensaje del poder episcopal. Para Ambrosio el milagro se convertía en un instrumento que sólo podían usar los obispos ortodoxos. En este sentido, estudios de antropología reciente han puesto de manifiesto la importancia que tienen los milagros para aumentar el grado de aceptación de una Iglesia en competencia por su cuota de mercado religioso⁴⁶².

Por otra parte, los dos ejemplos demuestran la importancia del orden social y político en el milagro y la cotidianidad que envolvía a los mismos, que estaban lejos de ser una abstraída de la sociedad. Pero al mismo tiempo el milagro era una fuerza que transgredía los límites de la convención social y estaba más allá de los lazos sociales y de género.

Pero sobre todo el relato del milagro sirvió para reformular los eventos, organizar la memoria del pasado y aportarle un sentido trascendente a los conflictos resueltos mediante la intervención divina. Además, La experiencia creada por los relatos de los milagros ayudaría a mediar en los conflictos contemporáneos de tal forma que, como mencionaba Agustín, los milagros se podían ver aunque no se vieran.

⁴⁶² A. Ashforth, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa* (Chicago-Londres, 2005), 246 y ss.

IV

CONFLICTO, LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

“y tanto has adelantado acerca de lo justo y la justicia y lo injusto y la injusticia que ignoras que la justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido” (Platón, *La República*, 1.16)

En el libro primero de *La República*, Sócrates trataba de rebatir el concepto de justicia (con minúscula) de Trasímaco apelando a su noción de Justicia (con mayúscula). Novecientos años después el debate sobre la Justicia y la ley continuaba espoleando la producción intelectual y el debate político, y los obispos fueron piezas fundamentales del mismo.

En primer lugar, porque éstos se arrogaron el papel de exégetas de la Justicia divina, una capacidad que legitimaba el poder de los obispos a la hora de resolver de forma justa los conflictos de la comunidad. A través de la transmisión social de ambos conceptos de justicia y legitimidad como cuestiones morales y trascendentales, los obispos publicitaron su visión de un nuevo mundo cristiano como la llegada de la Justicia de Dios a la tierra. Por otra parte, la capacidad de los obispos para resolver de manera justa los conflictos recibió un reconocimiento formal a través de las leyes constantinianas que instituyeron la *episcopalis audientia*. Además de los aspectos rituales y retóricos que planteaba el juicio episcopal, éste se instauró como una instancia efectiva e inapelable de resolución de conflictos.

No obstante, la visión de la nueva *Christiana Aetas*, que había alimentado la literatura cristiana hasta el siglo IV, chocó entonces con la realidad de un mundo de penurias y luchas en el que la injusticia acababa imponiéndose. Además, el nuevo poder institucional de los obispos los convirtió en piezas clave incapaces de sustraerse de la presión de los grupos aristocráticos. En consecuencia, los obispos se vieron obligados a

reformular la idea de justicia de Dios y a racionalizar la falibilidad de su misión en el mundo¹.

La institucionalización del poder episcopal iniciada por las medidas constantinianas también sería el inicio de conflictos por la legitimidad del poder episcopal. Estos conflictos fueron definiendo el ámbito competencial del obispo y su espacio geográfico jurisdiccional, así como los mecanismos para solucionar dichas disputas.

Por otro lado, en virtud de su capacidad de conocer la justicia divina los obispos se vieron con potestad para debatir la ley imperial. Queda de manifiesto así cómo la ley era un proceso continuo de conciliación de diversas fuerzas en conflicto y no solamente un producto final dado por el poder y asumido pasivamente por la población. De ahí que la legitimidad de la ley y de la autoridad que la emite sea debatida y haya de ser reconstruida continuamente.

1. La Justicia de Dios y la justicia del obispo.

Quaeritur itaque, cum haec ita sint, si totum quod in hoc mundo est cura gubernaculo et iudicio dei agitur, cur melior multo sit barbarorum condicio quam nostra; cur inter nos quoque ipsos, sors bonorum durior quam malorum [...] Nescio; secretum enim et consilium diuinitatis ignoro. (Salu. Mass. De Gub. 3.2)

A mediados del siglo V Salviano de Marsella se preguntaba con amargura por qué, si Dios gobernaba todo, el justo vivía peor que el injusto. La cuestión venía rumiándose en el pensamiento cristiano desde época Constantiniana, cuando la posibilidad de culpar a la maquinaria imperial pagana se desvaneció y comenzó a hacerse evidente que la nueva *Christiana Aetas* apenas se diferenciaba del mundo

¹ C. G. Mor, “Sui poteri civili dei vescovi dal IV al secolo VIII, I poteri temporali del Vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo”, *Atti della settimana di studio. Annali dell’Istituto storico italo-germanico* 3 (1979), 7-33; R. Teja, “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo” en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica* (Sevilla, 1993), 213-30.

pagano anterior. Los problemas del siglo V hicieron que el optimismo cristiano se desvaneciera y eclosionaran distintos debates en torno a la implementación del poder divino en el mundo secular, provocando que la justicia se convirtiera el tema central de la elucubración intelectual.

Aunque la preocupación por la justicia es tan vieja como la historia del pensamiento, los habitantes del mundo tardoantiguo vivían especialmente agobiados por la incertidumbre ante la injusticia. Algo que no extraña si nos atenemos a la lectura literal de los códigos legislativos del final del mundo romano, que registraban un preocupante agravamiento de las penas y, es de suponer que como consecuencia, un enorme incremento de la violencia judicial. Del mismo modo, la calidad del proceso judicial tardoantiguo pudo verse deteriorada con la introducción de un sistema inquisitorial que minaba la publicidad de la acusación². Aunque resulta muy difícil afirmar hasta qué punto estas cuestiones tuvieron una plasmación real y supusieron cambios operativos efectivos, lo cierto es que, incluso en el caso de que sólo fuera mera retórica, su impacto ideológico debió de ser considerable.

La evidencia demostraba constantemente que la justicia humana era falible, parcial e interesada, cuando no directamente irracional. Por ello, el mundo romano había desarrollado elementos para fomentar la confianza como los juramentos, las fórmulas contra la calumnia u otros instrumentos irracionales como las *tabellae*³. A través de instrumentos religiosos como los anteriores se trataba de reconciliar realidades difícilmente conciliables, como eran la imperfecta justicia humana con el ideal de *Justicia* que era la divina. Así, el cristianismo vino a atribuir un significado trascendente a la primera de las virtudes aristotélicas: la única Justicia (con mayúscula) era la de Dios.

No obstante, el problema era que también esta última se concebía como un mundo de arcanos no racionalizable y no cognoscible, lo que consecuentemente producía la misma ansiedad. Era precisamente a través de la confusa noción del pecado como se expresaba la nebulosa normativa que era la justicia divina identificada con el *ius naturale*. La conciencia que tuvieron los primeros cristianos de estar creando una nueva época en la que la justicia infalible de Dios reinaba entre los hombres chocó con

² B. Santalucia, "L'amministrazione della giustizia penale" en A. Momigliano y A. Schiavone, (ed.), *Storia di Roma. 3, vol. 2*, 1035-51; R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* (New Haven-Londres, 1988), esp. 84-96; id. "Judicial savagery in the Roman Empire", *Chiron* 16 (1986), 147-67.

³ B. D. Shaw, "Judicial Nightmares and Christian Memory", *J ECS* 11: 4 (2003), 533-63.

la realidad de la corrupción mundana. No obstante, al menos durante el siglo IV se mantuvo un cierto optimismo sobre la capacidad de triunfo de la justicia de Dios.

Por un lado, la legislación constantiniana había instituido el juicio de los obispos como instancia judicial efectiva. Aunque es difícil conocer el alcance real de la medida, que en ocasiones apenas añadiría cambios sobre la forma de resolución judicial de las comunidades, en las fuentes episcopales del siglo IV, la audiencia episcopal se presentó como la encarnación de la justicia clemente de Dios en contraposición a la violencia de un procedimiento secular fácilmente corruptible.

Otro mecanismo que se entendía que unía el lapso entre la justicia de Dios y la de los hombres, racionalizando y haciendo cognoscible la primera, era la penitencia. Tradicionalmente se había asumido que la edad dorada de la devoción penitencial había acabado con la conversión de Constantino. Sin embargo, se observa cómo el remedio social, jurídico y administrativo de la penitencia siguió, también en los momentos posteriores, asociada a la noción de pecado. Eso sí, los cambios políticos y religiosos que habían tenido lugar a lo largo del siglo IV hicieron necesario un proceso de redefinición de los conceptos del pecado y la penitencia. La penitencia era así el remedio anticipado al incierto juicio de Dios. Es en este proceso donde se enmarca la labor intelectual y política de Ambrosio.

Este cierto optimismo acerca de la posibilidad de unir el salto entre la justicia de Dios y la de los hombres parece desvanecerse en el siglo V. Los escritores galos manifestaron una enorme preocupación sobre la capacidad de alcanzar el ideal de la justicia divina en el (ya no tan) nuevo Imperio Cristiano. Escribiendo a mediados del siglo V, Salviano sintetizaba la cuestión con una amarga y atemporal cuestión: ¿por qué la suerte de los buenos es peor que la de los malos?

Este conflicto entre la justicia divina y la corrupción mundana no sólo fue tema de elucubración intelectual, sino que se enraizó en dos debates de profundo calado político. Por un lado, la justicia del Dios cristiano se convirtió en el argumento fundamental en la disputa entre cristianos y paganos sobre la asistencia divina al Imperio romano. Por otro lado, por su relación con la cuestión de la Gracia, la justicia de Dios fue el tema central en la disputa pelagianista que afectó muy de cerca a los obispos narbonenses.

a) La justicia episcopal: *episcopalis audientia*

Ya al principio de su reinado, Constantino había promulgado leyes en las que se avalaba la capacidad judicial de los obispos⁴. En ellas se concedían enormes poderes, como la capacidad de actuar como juez no sólo en disputas eclesiásticas. Asimismo, la jurisdicción episcopal se instauraba como una instancia electiva (la causa era transferida al obispo con que una sola de las partes lo deseara) e inapelable. No obstante, el funcionamiento real de la audiencia episcopal sigue siendo en parte un enigma y en la actualidad tiende a relativizarse el poder de los obispos⁵. En este sentido, se relaciona el poder judicial de éstos con la resolución de conflictos por vía extrajudicial y consensuada, que aunque ya presente desde época republicana y altoimperial, acentuaría ahora su importancia. El arbitraje fuera de las cortes o tribunales, sería una función común y un derecho *de facto* entre los grandes de la comunidad local, que hacían valer su autoridad moral en la resolución de conflictos. Aquí radicaba la importancia de los magnates locales en la administración de justicia, una cualidad que heredaron los obispos revistiéndola de argumentos teológicos y haciendo que las sanciones obispaes, por ser decisiones de un hombre santo, se deban preservar invioladas, incorruptas, santas y veneradas, y por tanto, no se puedan apelar. No obstante, tanto como la *episcopalis audientia*, la ley vulgar de funcionamiento real en el Imperio y la ley provincial, siguen siendo poco conocidas aún cuando es muy posible que la mayoría de los conflictos se resolvieron por estos procedimientos.

Por tanto, la institucionalización de esta justicia episcopal había venido a ensalzar el rol que desde siempre habían desempeñado los hombres santos en la resolución de los conflictos de la comunidad, en virtud de sus especiales cualidades morales e intelectuales (*discernimiento*)⁶. Pero a pesar de ello, la *episcopalis audientia* era uno de los ejemplos más elocuentes de la transformación en la autoridad social y

⁴ *CTh.* 1.27.1 (de 318) y nuevamente confirmado en la *CS* 1 (333).

⁵ J. Harries, *Law and Empire*, 190 y ss.; D. Hunt, "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code", 150 y ss.

⁶ K. Uhalde, *Expectations of Justice in the Age of Saint Augustine* (Philadelphia, 2007); C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian leadership in an Age of Transition* (Berkeley - London, 2005).

política que se había producido en Roma en el último siglo y que se reflejaba en los cambios en las formas de litigación y de los códigos normativos⁷.

Así la *episcopalis audientia* iba contra el proceso institucional de resolución y en teoría minaba el poder secular. Pero también iba contra las formas de resolución tradicionales de los obispos que incluían la mediación y el arbitraje. No obstante, los obispos continuaron publicitando su rol como jueces y mediadores en la comunidad porque, como menciona Peter Brown en la cita que da comienzo a este trabajo⁸, era precisamente su capacidad de resolver disputas una de las fuentes de legitimidad de su poder en la comunidad. Esta descripción en nuestras fuentes desvirtúa y dificulta el análisis del funcionamiento real de la institución.

De este modo, la cuestión de la inequidad y la violencia de los procesos judiciales seculares llegó a convertirse en un tópico de la literatura episcopal de la época, desde Basilio de Cesarea a Agustín. Los obispos tenían así una nueva ocasión para desempeñar su rol de protectores de la ciudad y oponer a la ira del brazo civil el perdón de la Iglesia⁹. La justicia diocesana planteaba ciertas ventajas sobre la imperial que la hacían más atractiva. Es posible que fuera más benigna, a pesar de que la violencia desde la misma instrucción sumaria hasta el cumplimiento de la sentencia estaba demasiado arraigada en Roma como para pensar que no tenía lugar aquí. Pero fundamentalmente su mayor reclamo era la imposibilidad de apelación – fundada en criterios teológicos “no hay manera de disentir del juicio Final”¹⁰ – lo que abarataba considerablemente el proceso. Por ello no cabe dudar de las fuentes que nos hablan de la saturación de las cortes episcopales. Las tareas judiciales se habían convertido en una laboriosa carga que desbordaba a la jerarquía eclesiástica y le restaba tiempo para dedicarse a la salvación espiritual de la grey.

Lejos de la idílica imagen que los propios obispos dieron de su poder judicial, lo cierto es que esta potestad estuvo sujeta a debate, como pone de manifiesto la legislación posterior. En primer lugar porque la capacidad judicial de los obispos entraba de lleno en el debate entre paganos y cristianos. Así, en tiempos de Juliano sería

⁷ D. M. Engel, “Litigation across Space and Time: Courts, Conflict, and Social Change”, *Law & Society Review* 24:2 (1990), 333-44; C. G. Mor, “Sui poteri civili dei vescovi dal IV al secolo VIII, I poteri temporali dei Vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo”, 7-33.

⁸ P. Brown, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from the Late Antiquity into the Middle Ages”, 31-2.

⁹ J.C. Lamoureaux, “Episcopal Courts in Late Antiquity”, *JECS*, 3:2, 162 y ss.

¹⁰ P. Fouracre, “Placita and the Settlement of Disputes in Later Merovingian Francia”,

abolida, pero reimplantada nuevamente por Valentiniano y Valente¹¹. Pero fuera de cuestiones ideológicas, la *episcopalis audientia* planteaba serios problemas a la jerarquía tradicional de tribunales. Ello se convirtió en una ventaja para el que supiera nadar en el marasmo de oficinas legales seculares y eclesiásticas, pero al mismo tiempo debió de aumentar la litigación referente a las sentencias. Por eso, desde el último cuarto del siglo IV se produciría una continua definición de los límites de la jurisdicción episcopal. De ello son muestra una ley de Graciano de 376 y otra de Teodosio de 384 en las que se concedía el privilegio de que las causas religiosas fueran juzgadas en exclusividad por tribunales eclesiásticos¹². Así, el conflicto y el debate forjaron la definición del procedimiento.

El respaldo imperial a la justicia episcopal debió de modificar la percepción que la sociedad tenía sobre la misma, algo que se ve en la importancia y la calidad social de los intervinientes. La institucionalización del obispo, por tanto, profundizó el proceso de inmersión de éstos dentro de las redes aristocráticas, lo que hizo que también la justicia secular estuviera sujeta a las mismas fuerzas y presiones sociales que la imperial. Por ello es difícil decir hasta qué punto fue ésta más imparcial que la secular. De hecho, aún cuando la justicia imperial tenía un alto grado de interpretación de la ley, arbitrariedad o corrupción, no obstante contaba con la posibilidad de apelación, salvo el prefecto o el emperador. Además la justicia episcopal no contaba con un corpus de normas para emitir sentencia más allá de las resoluciones de los concilios, por lo que se recurría a una continua apelación a la moral y a las Escrituras. De esta forma, una red de arcanos religiosos venía a sustituir los intrincados procedimientos judiciales que se basaban en la misma dosificación de la transparencia y del conocimiento que aseguraban el control de los mismos a una elite privilegiada¹³.

En este sentido, cabría evaluar hasta qué punto ello comportaba un sistema judicial más accesible para la población en términos económicos. El hecho de que impidiera la apelación significaba que el obispo sería la única figura que el caso tendría, evitando que se perdiera en el marasmo de tribunales y abogados de la justicia imperial. Asimismo el tribunal episcopal evitaba los desplazamientos que conllevaba las sucesivas apelaciones a instancias superiores. Quizá por ello la *episcopalis audientia* fue una solución muy recurrida por la población romana.

¹¹ *CJ* 1.4.1-2 (364-369).

¹² *CTh*.16.2.23 (376); *CS* 3 (384).

¹³ J. Harries, *Law and Empire*, 190 y ss.

Igualmente, el nivel de violencia de las sentencias episcopales estaba muy alejado de las crueles condenas recogidas en el Teodosiano. Sin embargo, la violencia de la legislación romana tenía un carácter retórico que funcionaba como un poderoso disuasorio. Por tanto en términos de percepción, la justicia imperial continuaba provocando un mayor impacto emocional que la episcopal, aún cuando en términos foucoltianos de opresión y modificación represiva de la conducta, ambas resultaban igualmente violentas.

Una de las fuentes básicas para conocer cómo funcionaba la *episcopalis audientia* es Ambrosio de Milán, quien también dejó constancia de hasta qué punto ésta se había convertido en un instrumento al servicio de las redes de *amicitia* de las aristocracias, las cuales habían desarrollado mecanismos para poder usar la alternativa judicial episcopal como atajos al procedimiento acostumbrado. El conflicto en algunas ocasiones, y otras veces, como veremos, la colaboración entre ambas administraciones posibilitaron que las clases dominantes tuvieran acceso a un proceso más ventajoso que tenía lugar en las bambalinas del sistema y que estaba por completo cerrado para la mayoría de la sociedad.

A lo largo de su epístola a Marcelo, Ambrosio relataba los pasos de un proceso judicial, que había comenzado en las oficinas del prefecto de Italia y que acabaría con su veredicto final¹⁴. No sólo eso, sino que a través de la carta de Ambrosio se puede llegar a ciertas conclusiones sobre la imagen que se pretendía desplegar de la potestad judicial del obispo y la percepción que la gente tenía de la *episcopalis audientia* en relación con el resto de los tribunales judiciales.

La cuestión era que una hermana de Marcelo (obispo de sede desconocida) que era viuda había decidido donar sus propiedades a la Iglesia. No obstante, su otro hermano, Laetus, había denunciado la cuestión al prefecto del pretorio. La causa había sido finalmente transferida a Ambrosio quien, después de emitir su veredicto, había escrito esta carta explicando a Marcelo la resolución del conflicto. Resulta sospechosa la cantidad de detalles incluidos en la carta, muchos de los cuales no haría falta explicar a quien, como Marcelo, había estado involucrado en la cuestión desde el principio. Por lo tanto es bastante probable que la carta sea una reedición posterior, o incluso puede ser que fuera una composición posterior que nunca funcionó como misiva. Ello pone en antecedentes de la carga retórica y los objetivos añadidos que tendría la epístola.

¹⁴ Ambr. *Ep.* 24 [82].

Ambrosio comenzaba la carta señalando las enormes diferencias que separaban la clemente justicia episcopal del rudo sistema de tribunales imperiales. En principio, el procedimiento judicial de los obispos era un arbitraje, una función que los obispos (como el resto de gente prominente de la comunidad) estarían cumpliendo mucho antes de que Constantino lo sancionara legalmente. No obstante, el arbitraje estaba lejos de la mediación, en tanto que era coactivo y no buscaba el acuerdo sino la resolución del conflicto. Además, sus decisiones eran vinculantes. Por otro lado, aunque la primera ley de Constantino parece hablar claramente de arbitraje, la *Sirmondiana* 1 daba la impresión de estar delimitando competencias exclusivas de los obispos¹⁵. Independientemente de ello, es muy probable que la percepción social de la *episcopalis audientia* fuera que ésta era más clemente y cercana que la del prefecto, lo que ayudó a su popularidad. Para empezar el obispo estaba dentro de la comunidad, algo que ayudaba a verlo como más cercano. Además esta cercanía física repercutía en el precio del proceso. Por otra parte, dado que los obispos no podían juzgar casos criminales, éstos nunca condenaban a muerte, lo que hacía que incluso ante una liviana causa civil uno prefiriera a un juez que no había manchado sus manos con sangre. Todo ello podía influir en la consideración social de la justicia episcopal como más clemente.

Los obispos, valga como ejemplo la propia mención de Ambrosio, se encargaron de publicitar esta concepción de la justicia clemente de Dios. De hecho, el obispo de Milán mencionaba que su renuencia a aceptar el caso que le presentaba Marcelo sólo había sido vencida porque las dos partes querían oír su veredicto, dado que sólo bajo su examen quedaría claro cuál de las dos partes tenía más razón¹⁶. Además, añadía, Ambrosio se decidió a juzgar porque se acordó del precepto bíblico que pedía que se evitase que un infiel decidiera las cosas de los hermanos. La mención tiene pleno significado si el proceso se diera durante la prefectura de Pretextato (de mayo a septiembre de 384) o la de Flaviano (de agosto de 390 a abril de 392), dos de los prefectos de Italia más comprometidos con el paganismo¹⁷.

Así pues, se pidió una prórroga del caso al prefecto del pretorio y se transfirió a al obispo de Milán porque, como él mismo contaba, ambas partes estaban de acuerdo en

¹⁵ *CTh*.1.27.1 (318-321) parece que habla del poder arbitral del obispo, pero la *CS* 1 (333) parece que hay atribuciones de competencias jurisdiccionales originales y exclusivas.

¹⁶ *Ambr. Ep.* 24 [82].1: *ut sub meo examine liqueret, cui parti maiora iuris uel iustitiae suffragia forent.*

¹⁷ *PLRE* 1, 722-724, *Vettius Agorius Praetextatus* 1; 347-349, *Virius Nicomachus Flavianus* 15.

ello. Es posible que ante la lenta justicia secular y dado que una de las partes tenía acceso directo a un obispo como Ambrosio, ambos contendientes convinieran que lo mejor era llevar el caso a la *episcopalis audientia*. Sin embargo, alguien tuvo que haber denunciado primero ante el prefecto. Todo parece indicar, por tanto, que Laetus, quien no estaba de acuerdo con la donación del dinero, habría denunciado ante el prefecto. Laetus sabía que lo más beneficioso para él era que el juicio siguiera en manos del prefecto, dado que Marcelo, siendo él mismo un obispo, tenía necesariamente más contactos en el estamento episcopal. Así lo confirmaba el miedo de Ambrosio de que se pensara que estaba siendo imparcial. No obstante, las leyes de Constantino preveían que un juicio podía ser pasado a la jurisdicción episcopal con que sólo una de las partes así lo deseara. Por lo tanto, parece que Marcelo había apelado ante su colega de Milán.

Por lo tanto la excusa de Ambrosio de que le ambas partes habían convenido en trasladar el juicio ante su audiencia episcopal suena más bien a una excusa que pretende mantener la ficción del consenso entre las partes. Ambrosio sin embargo, prefirió presentarlo como un acto de generosidad por su parte, el único de poner fin a la disputa de manera justa y pacífica. Ello a pesar de la dificultad que según Ambrosio tenía el caso, de nuevo una forma de explicitar su valía como juez. Por otro lado, ello ponía de manifiesto que la audiencia de los obispos era tan influenciable, tan parcial y tan sometida a la presión de los aristócratas como lo era la secular y que, a pesar de la propaganda episcopal, la gente era consciente de lo manipulable que podía ser la justicia episcopal.

El veredicto de Ambrosio había sido que la propiedad no pasara a la Iglesia, como la viuda y Marcelo querían. La propiedad nominal pertenecería a Laetus, quien sin embargo debería pasar una renta fija a su hermana, independientemente de la cosecha o los tributos extraordinarios a los que estuviera sometida la tierra. Ambrosio lo presentaba como un triunfo para todos dado que el hermano Laetus conservaba la propiedad, que no pasaba a la Iglesia, pero la viuda conservaba el sustento en vida. La justa sentencia, mencionaba, había provocado que los tres hermanos volvieran a estar unidos en el amor¹⁸.

Sin embargo resulta extraño que alguien como Ambrosio, que abogaba por la unión de las viudas dentro de la Iglesia y defendía la libertad de las viudas en cuestiones de herencia, ahora se prestara a este acuerdo. A tenor de lo que el obispo defendía en *De*

¹⁸ Ambr. *Ep.* 24 [82].9.

uiduis, lo que se había decidido en este juicio era lo contrario de lo que facilitaba la salvación de una viuda. No obstante, es posible que Ambrosio presentara aquí como virtud lo que en realidad fue impuesto por la necesidad. La reivindicación de Laetus y el resultado del juicio sugieren que las propiedades que se estaban donando eran parte de la herencia que la viuda había recibido de sus padres. Aunque no hay ninguna referencia geográfica en la carta, es muy posible que el caso se desarrollara en el norte de Italia, lo que justificaba la apelación a Ambrosio. En este sentido, la estrategia de la viuda de donar su propiedad a la Iglesia hay que relacionarla con el incremento de las tasas fiscales en esta zona desde su inclusión en el sistema Annonario, algo que se había agravado en los últimos años con el aumento de las contribuciones extraordinarias relacionadas con la presencia del ejército en esta zona. En este contexto, la donación a la Iglesia no sólo tenía fundamentos ideológicos sino que era muy beneficiosa económicamente. En este sentido la decisión de Ambrosio había beneficiado enormemente a la viuda, que recibiría una renta constante exenta de estos pagos, es posible que superior a lo que le reportaría la propiedad efectiva. Pero dado que la Iglesia estaba exenta del pago de estos tributos, ¿por qué Ambrosio había renunciado a una propiedad que podía haber disfrutado en el futuro?

No sabemos cuál era el acuerdo testamentario de la familia, pero en el mundo romano y una vez que había muerto el marido, la herencia paterna de una viuda estaba supeditada a sus hermanos varones, lo que justificaba la reivindicación de Laetus aunque Ambrosio mencionara que antes no tenía la propiedad. Más teniendo en cuenta que la dote era en muchos casos la mayor parte de lo que la mujer heredaba¹⁹. Además Laetus tenía las influencias necesarias como para conseguir negociar estas condiciones, como demostraba su denuncia ante el prefecto. Sin embargo, Laetus no tenía nada que hacer en el tribunal episcopal, a juzgar por el mal resultado del juicio para él que aunque conservaba la propiedad, se veía obligado a pagar todos los impuestos y exacciones extraordinarias, además de la renta fija a su hermana. Con cierta sorna Ambrosio mencionaba que Laetus llevaría el dinero contento (*laetus*) a su hermana. La propiedad nominal, por tanto, no era la beneficiosa condición que Ambrosio se afanaba en presentar en su escrito, haciendo pensar que el peor parado era, efectivamente, Marcelo. Además es posible que la Iglesia siguiera beneficiándose de algo de esta renta, lo que explicaría las continuas alusiones a la caridad en el texto de Ambrosio.

¹⁹ G. Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* (Oxford, 1993), 13 y ss.

Por lo tanto es difícil de creer que el juicio fuera el feliz acuerdo consensuado que Ambrosio menciona. Además, su resolución podía ser contradicha por la legalidad romana. No obstante, Ambrosio admitía que en su veredicto no sólo había tenido que atender a la justicia, sino que había tenido en cuenta la moralidad y la necesidad de acabar con una disputa que enturbiaba la vida de un obispo. Pero la finalización de la disputa judicial no era en absoluto la resolución de un conflicto en el que una parte se había impuesto.

En este sentido, hay que valorar el grado de consenso que han alcanzado los juicios episcopales que no sólo eran capaces de imponer este tipo de medidas – que en parte contradecían la costumbre y la legalidad romana – sino que además lograban forzar su cumplimiento. Sin embargo, la medida de Ambrosio era legal, en tanto que había sido pronunciada por un tribunal legalmente constituido y en virtud de la decisión vinculante de un árbitro. La falta de legitimidad se suplía con el recurso a la Escritura como fuente del derecho, a la moralidad y a la necesidad de acabar con la disputa.

El resultado de este juicio episcopal no sólo era que se determinaba la ilegalidad de Laetus (a pesar de que su planteamiento era legal), sino que quedaba desacreditado moralmente. Los obispos han sido capaces de desarrollar una conciencia compartida de que sus decisiones deben cumplirse, algo no sólo promocionado a través de la propaganda episcopal, sino que además estaba respaldado por el poder institucional de las leyes seculares. No obstante, el propio Ambrosio contradecía su visión de la solución consensuada cuando mencionaba que se había hecho una declaración que evitaría que hubiera mala fe y que incluso se había previsto un castigo en el caso de que se infringiera el veredicto²⁰.

Cabe preguntarse, entonces, por el impacto social del caso. Ambrosio estaba dando validez jurídica a la postura moral de la cura de las viudas, algo publicitado no sólo por los obispos, sino también por los códigos legislativos del momento. El hecho de que su epistolario fuera publicado en vida, indica que Ambrosio lo había concebido como una forma de propaganda de su sabiduría judicial y de su fortaleza moral, extendiendo la conciencia de que la cura de las viudas es lo correcto (algo que también transmite el teodosiano) aunque fuera ilegal. La sociedad entendería su actuación no como una ruptura de la legalidad, ya que la autoridad del obispo era no sólo legítima sino además legalizada por las leyes recientes sobre la audiencia episcopal. Para el foro,

²⁰ Ambr. *Ep.* 24 [82].11

Ambrosio había reinterpretado y mejorado las leyes imperiales. Así, la *episcopalis audientia* suponía una repetición del ceremonial judicial, pero basándose en las leyes superiores de Dios, augurando el nacimiento de una nueva etapa, aún cuando el funcionamiento de estas nuevas cortes seguía los viejos patrones sociales.

Además, el mensaje que el juicio propagaba entre los obispos era de solidaridad corporativa, algo que nuevamente asimilaba su comportamiento al de las cortes seculares²¹. No obstante, el hecho de que Ambrosio hablara siempre de Marcelo y su hermana como con decisión unánime estaba desdibujando el hecho de que quizá era Marcelo el que había decidido pasar el dinero de su hermana a la Iglesia, de tal forma que ambos hermanos se apoyaban sobre la misma base legal y la misma costumbre que reconocía a los hermanos varones una gran capacidad de decisión sobre el patrimonio familiar, la misma que criticaba Ambrosio en el *De uiduis*. Por otra parte, el caso ponía de manifiesto un cambio socioeconómico de vital importancia en el desarrollo del final del mundo antiguo. El aumento de la presión fiscal había provocado que la propiedad nominal de la tierra resultara menos atractiva que una renta fija no dependiente de las cosechas ni las contribuciones²².

El caso de Marcelo y su hermana, ambos personas de la Iglesia, entraba dentro de las atribuciones religiosas que las últimas leyes adscribían como competencia preferente de la *episcopalis audientia*, ello a pesar de que el caso tenía poco de espiritual, como se ha visto²³. No obstante, Ambrosio también se vio en el trance de tener que juzgar casos que escapaban del ámbito religioso y que venían impuestos por compromisos sociales. En el caso de Ambrosio, su poder en este sentido se veía beneficiado por la cercanía física con la Corte después de que ésta fuera trasladada a Milán, lo que le permitía la apelación directa a la última instancia del poder judicial, el Emperador. Así parece recordárselo Símaco cuando, aludiendo a la clemencia imperial, indicaba al obispo “Por consiguiente tú tendrás un medio más sencillo para lograrlo”²⁴. Fue precisamente el viejo senador quien dejó constancia de las gestiones del obispo en este terreno a través de ocho cartas destinadas a Ambrosio. Unas actuaciones que éste

²¹ L. M. Friedman, “Litigation and Society”, *Annual Review of Sociology* 15 (1989), 17-29.

²² L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell' "Italia annonaria"*, 56 y ss.

²³ *CTh.* 16.2.23 (376); *CS* 3 (384).

²⁴ *Symm Ep.* 3.33.

no quiso incluir en su epistolario, pero que Símaco consideró dignas de figurar en el suyo²⁵.

Las ocho cartas resultan especialmente interesantes, ya que Símaco y Ambrosio habían protagonizado uno de los enfrentamientos más sonados a cuenta de las diferencias religiosas y el papel de la religión en el Estado, el debate sobre el Altar de la Victoria²⁶. El hecho de que paradójicamente estas cartas constaten una larga relación entre ambos ha llevado en ocasiones a aventurar una sincera amistad (incluso se ha hablado de parentesco) entre Símaco y Ambrosio. Contrapuesta a la visión de una sociedad escindida, esta interpretación hace de ambos un símbolo del *continuismo* y la *concordia* por encima de las diferencias religiosas²⁷.

Otros, por el contrario, han visto en las epístolas señales de la clara enemistad entre ambos. Por ejemplo Matthews interpretaba que el tuteo era una muestra de hostilidad o desprecio, cuando en realidad es muy frecuente en Símaco. Más interesante, sin embargo, me parece la otra apreciación del autor, que considera que la insistencia de Símaco en pedir el mismo favor era una forma de dejar en evidencia la falta de etiqueta de Ambrosio. No obstante, no está muy claro cómo iba a ridiculizar con ello a Ambrosio quien ni siquiera quería que se supiera de tales gestiones²⁸. En mi opinión la posición de Matthews, si bien esencialmente correcta, no obstante está muy mediatizada por la trascendencia que confiere a la lucha por el Altar de la Victoria, cuyo alcance es discutido en la actualidad²⁹.

Sin embargo, a pesar de que estas epístolas son ciertamente lacónicas, cortésmente frías y ceñidas al asunto tratado, no obstante denotan un caso claro de intervención conjunta en política, la misma que según Paulino le era extremadamente

²⁵ Symm. *Epp.* 3.30-37.

²⁶ *Cf. supra* p. 74 y ss.; N. B. McLynn, *Ambrose*, 263 y ss. niega que tuviera lugar los enfrentamientos por el Altar de la Victoria.

²⁷ Ambr. *De Exc. Frat.* 1.32, y Symm. *Ep.* 1.63. sobre esta interpretación *uid.* T. D. Barnes, "Augustine, Symmachus and Ambrose" in J. McWilliam (ed.), *Augustine: from Rhetor to Theologian* (Waterloo, 1992), 7-13; M. Forlin Patruco and S. Roda, "Le lettere di Simmaco ad Ambrogio" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, (Milán, 1976), 284-97.

²⁸ J. F. Matthews, "Symmachus and his Enemies" en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 163-75.

²⁹ N. B. McLynn, *Ambrose*, 152, opina que el papel de Ambrosio en todo el episodio fue de mera obstrucción y que en ningún caso cabe pensar en una imposición del obispo, a pesar de la imagen que él mismo construyó al respecto.

penosa al obispo³⁰. Una colaboración mantenida durante más de diez años (las primeras son anteriores a 386 y las últimas de 397 o 398), lo que demuestra que ambos emplearon los mismos recursos a lo largo de su vida política. La intervención en el ámbito público que no se limitaba a su respectiva esfera civil o eclesiástica, sino que implicaba la coordinación y la movilización de fuerzas de los dos ámbitos a través de una vasta y enmarañada malla de reciprocidades y de amistades políticas. En concreto las cartas de Símaco iban dedicadas a recomendar a amigos, salvarlos de juicios pendientes o conseguirles un puesto en la Corte.

Así en una ocasión Símaco solicitó a Ambrosio que fuera él quien juzgara un caso en el que se había visto involucrado Marciano, un hombre “inmejorable pero envuelto en el odio de una época de tiranía” al que se le reclamaba que devolviera los salarios que había percibido en época de la usurpación, a los que no podía hacer frente dada su “pobreza nacida de su integridad”³¹. En el *De Officiis*, un tratado en que aconsejaba y exponía los deberes del clero, Ambrosio había afirmado que un presbítero podía negarse a juzgar un caso que, como el que le presentan ahora, fuera un asunto pecuniario que sólo concerniera a laicos³². Sin embargo, y a juzgar por la dilatada relación con Símaco atestiguada por su correspondencia, es de suponer que, a pesar de los remilgos que exponía en su ensayo, Ambrosio satisfizo las peticiones de un Símaco que sabía cómo explotar los límites autoimpuestos del obispo³³.

En 396, sin embargo, lo que le convenía a Símaco era que el caso de su “hijo Ceciliano” no llegara a la autoridad episcopal y así se lo hacía saber a Ambrosio: “hay leyes, hay tribunales, hay magistrados a los que puede recurrir un litigante dejando tranquila tu conciencia”. Seguramente el senador confiaba más en sus contactos dentro de la justicia secular o quizá la otra parte litigante, Pirata, contaba con ventaja en el ámbito eclesiástico. No sin cierta ironía, el senador le recordaba a Ambrosio “que tu no sueles recibir bajo tu cuidado las causas pecuniarias”³⁴.

³⁰ Paul. Med. *VAmbr.* 41.1: *Ingemescebat enim uehementer cum uideret radicem omnium malorum auaritiam [...] magis magisque increscere in hominibus et maxime in his qui in potestatibus erant constituti, ita ut interueniendi illi apud illos grauissimus labor esset, quia omnia pretio distrahebantur. Quae res omne malum primo inuexit Italiae; exinde omnia uerguntur in peius. Vid. M. Creese, "Letters to the Emperor: Epistolarity and Power Relations from Cicero to Symmachus", *School of Classics* (St. Andrews 2006) (Tesis inédita).*

³¹ *Symm. Ep.* 3.33

³² *Ambr. De Off.* 2.125

³³ N. B. McLynn, *Ambrose*, 265.

³⁴ *Symm. Ep.* 3.36

Símaco también le pidió a Ambrosio que interviniera ante el emperador en el caso de Eusebio. Lo curioso del caso es que Símaco era consciente de la culpabilidad de Eusebio, pero aún así intentaba que la fama de Ambrosio y la de Eusebio lo librasen de su justo castigo³⁵. La carta ponía de manifiesto cómo junto al ideal de justicia, los aristócratas recurrían con frecuencia al ideal de la clemencia augusta, una de las virtudes imperiales que los aristócratas se preocuparon de enfatizar en los discursos y panegíricos, consiguiendo una aceptación social al perdón como alternativa a la justicia. También demuestra cómo desde Milán Ambrosio se había convertido en una pieza clave para la aristocracia romana, privada ahora de la cercanía de la corte.

Es posible que un caso similar se halle detrás de la *Ep.* 3.34 en la que el senador pedía al obispo que ayudase a Magnilio, vicario en África, retenido en aquella provincia por motivos que no se explicaban, pero que quizá tuvieran que ver con la larga tradición de juicios contra la corrupción de los funcionarios una vez que abandonaban el cargo.

Este tipo de transacciones demuestran cómo la *episcopalis audientia* estaba igual de sometida a las presiones de los aristócratas que la justicia secular. Uno se siente tentado a describir estas relaciones como parte de la maquinaria oficiosa y extraoficial del Imperio, e incluso, sin ser demasiado susceptible, como casos de nepotismo, trato de favor, tráfico de influencias, prevaricación o cohecho. Prácticas que debían de estar muy extendidas en Roma a juzgar por las epístolas de Símaco, de las cuales, doscientas eran cartas de recomendación y otra gran proporción de ellas trataban asuntos judiciales que hostigaban igualmente a sus *amici*.

Estas redes de amiguismo reportaban grandes ventajas y beneficios. Pero todo ello no era gratis, hasta el punto de que en ocasiones el cumplimiento de estos favores implicaba transgredir los límites de la conciencia o incluso acercarse peligrosamente a la ilegalidad³⁶. El primero de los casos constituía un mecanismo implícito de selección del personal que aseguraba la aptitud moral (más bien amoral) de los que lo componían y excluía a los que por sus escrúpulos no serían aptos para continuar en este mercado. Por otro lado arriesgarse a traspasar los límites de la legalidad forzaban a buscar alguien dentro de la malla de relaciones que estuviera dispuesto a salvar al infractor a cambio, claro está, de recibir una compensación posterior. De tal forma, como en la corrupción,

³⁵ Symm. *Ep.* 3.35: *Eusebius [...], qui adolescentiae prolapsus errore*

³⁶ D. Della Porta, y V. Alberto, "A Typology of corrupt networks" in J. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption And Clientelism* (Aldershot, 2006), 23 y ss.

la ilegalidad constituía en realidad una fuerza de cohesión y autorregulación del grupo, fomentando la reciprocidad.

No obstante, la oficina imperial sí que distinguía entre estas relaciones y los casos de corrupción, los cuales eran efectivamente perseguidos, de hecho muchos de los amigos para los que Símaco pedía ayuda estaban procesados por estos delitos. La sociedad romana admitía e incluso publicitaba (el epistolario de Símaco es una muestra) este tipo de relaciones que se consideraban las relaciones naturales entre los que dirigían el Estado. No obstante, desde un punto de vista de la ciencia administrativa estas relaciones, al igual que la corrupción, no cumplían los estándares de mérito, transparencia y eficiencia que se consideran ideales. No obstante, el coste económico era sólo un aspecto de la administración. Estas relaciones redundaban en la cohesión de las elites algo más importante que el coste económico que provocaba la ineficiencia en la adjudicación de recursos.

Asimismo estas redes de *amicitia* forjaban toda una red de relaciones y canales de comunicación informales, que eran los recursos de un Imperio sin procedimientos estandarizados e institucionalizados para la extracción de las elites o la comunicación entre oficinas. De esta forma se aseguraba que sólo las elites se mantenían en la política a base de la recomendación y la recuperación tras el delito. Las redes de *amicitia* perpetuaban el mercado del favor y contribuían a que este modo de captación del personal administrativo y los favores procesales se extendieran hasta los márgenes del entramado imperial. La *amicitia* era un mecanismo de regulación que restringía el acceso a los beneficios y oportunidades que ofrecía el sistema, pero que fomentaba las expectativas de entrar en el grupo y la ficción de que no era imposible llegar a la cima del entramado, lo que redundaba en la lealtad al sistema incluso por parte de aquellos que no participan del mismo.

El ejemplo de Ambrosio y Símaco demuestra cómo el conflicto religioso no escindía una aristocracia que estaba dividida por múltiples conflictos y afinidades, cada uno de los cuales conformaba alianzas distintas de forma que la suma de todos los conflictos redundaba en la unidad y cohesión social. Sin negar la importancia del debate religioso, lo cierto es que las aristocracias seguían estando unidas por redes de *amicitia* que se superponían en una compleja malla.

La propia ética de las elites favorecía este clima. El pragmatismo de los que asumían como misión principal la gestión del Estado y la asunción de poder quedaba de manifiesto en la actuación de Símaco, un convencido pagano que no tenía problema en

acatar la autoridad judicial de un obispo – conferida en virtud de sus cualidades espirituales – siempre y cuando fuera favorable a sus propósitos. La aceptación del poder del obispo por parte de un pagano es una muestra de que el poder institucional que se le había conferido podía ser esgrimido como aval legitimador por encima de los condicionantes ideológicos del mismo³⁷.

También era la constatación de que el poderoso sabe utilizar las instituciones en su beneficio. El ritual judicial se seguía manteniendo como un elemento que dotaba de legitimidad a la decisión. No obstante, no por ello hay que pensar que el juicio era una ceremonia vacía, el propio hecho de someterse al escrutinio público era en sí mismo forma de control social. Como mostraba la ansiedad de Símaco ante algunos de los casos que aparecen en su epistolario, no todo era defendible u honorable ante el juez y la población.

No sabemos si Ambrosio intervino como Símaco le pedía y si sus gestiones fueron efectivas, pero dado lo dilatado de la relación entre ambos (de más de diez años) es fácil intuir que el obispo resultaba un contacto muy útil. De hecho, la efectividad del poder judicial episcopal dependía en gran medida del prestigio del obispo, en tanto que la decisión era vinculante para ambas partes. Y en este sentido Ambrosio era uno de los obispos con más poder de todo el occidente romano, principalmente por la cercanía con la corte y por las últimas leyes que garantizaban el poder episcopal. No obstante, justo después del reinado de Teodosio comenzarían una serie de leyes que limitaban el poder judicial de los obispos a causas estrictamente religiosas³⁸.

b) Quitar el pecado del mundo: Excomuniación y Penitencia

Como se ha visto, la propaganda sobre la *episcopalis audientia* erigía al obispo como el interlocutor natural entre la justicia divina y la humana ya que la decisión episcopal, como la de los apóstoles, estaba liberada de la incertidumbre, de la corrupción y el favoritismo. De tal manera, la Iglesia constituía la verdadera justicia y, a través de sus ministros, la justicia de Dios y la de los hombres quedaban indisolublemente unidas. Idealmente el obispo debía solucionar las disputas mediante la

³⁷ M. O. Mastura, “Legal Pluralism in the Philippines”, *Law & Society Review* 28:3 (1994), 461-75.

³⁸ *CTh*.9.40.16 (398); 16.11.1 (399); *CS* 2 (408).

persuasión, el consejo y el arbitraje para devolver el consenso a la comunidad³⁹. La *prudentia* y la *iustitia* habilitaban al obispo para este *usus consiliorum*, una apropiación de la tradicional atribución de las clases altas educadas en la *paideia* clásica. Sólo en último extremo debía un prelado imponerse, una facultad que estaba legalmente instituida, incluso en casos civiles, por la exclusividad de la *episcopalis audientia*⁴⁰. Pero el tribunal episcopal era sólo la expresión más institucional de las facultades judiciales que se confiaban a los obispos.

Porque la actividad del obispo, en cuanto mediador de la justicia de Dios en la tierra, tenía un carácter trascendente. El obispo no sólo juzgaba los delitos contra las normas de convivencia de los hombres, sino también aquéllos que iban contra las normas de Dios, es decir los pecados. La noción de pecado estaba profundamente arraigada en la esencia del cristianismo. Era el pecado el que había dado lugar a un mundo que contenía muerte, trabajo y dolor, y en el cual el pecado acechaba continuamente en la palabra, en los actos o en los deseos. Las comunidades cristianas estaban permanentemente agitadas por la ansiedad que provocaban el pecado y la culpa.

Pero este pecado no era un desestabilizador social, sino una eficaz herramienta de control ideológico, social y político. Era más bien un reactivo necesario para el fermento de la comunidad. Así, el propio Ambrosio reconocía que el pecado no sólo era algo inherente a la especie humana sino que además era algo necesario y útil que recordaba la falibilidad de la condición humana y la necesidad de la providencia divina⁴¹.

La necesidad de controlar la incertidumbre que provocaba la omnipresencia del pecado hizo necesaria la institución de mecanismos de redención y recuperación que devolvieran la seguridad y la unidad a la comunidad. De esta forma, excomunión y penitencia se convirtieron en los principales instrumentos con los que los obispos dosificaban la culpa, inoculaban el pecado y contribuían a la armonía de la comunidad.

En este sentido, excomunión y penitencia constituían un binomio ejemplar que involucraba todos los aspectos del obispo-juez ideal ya que estaba gobernado por el criterio subjetivo del obispo, su *arbitrium* o su *potestas*. Las claves del proceso eran la

³⁹ K. Uhalde, *Expectations of Justice*, 45 y ss.; J. Harries, *Law and Empire*, 193; P. Brown, *Power and Persuasion*, 15 y ss.

⁴⁰ J. Harries, *Law and Empire*, 191 y ss.

⁴¹ Ambr. *De Apol. Dau.* 3.7: *agnosco commune, ut homo peccet. Nec eni noua infirmitas conditionis humanae, magisque mirum uidetur si homo peccato carcat, quam si peccatum aliquod affectet.*

apelación colectiva al juicio, la recompensa y el perdón. Así, la penitencia se erigió como la forma más vistosa de la justicia episcopal, un proceso ritualizado de condena, punición y remisión que incluía no sólo al pecador y al obispo, sino a toda la comunidad, redundando en la unidad y los valores de la misma. En este sentido, la penitencia era posiblemente el ritual de combate, inversión de roles y punición que más se adaptaba al modelo de Gluckman, en que la realización del conflicto en sentido ritual conllevaba la afirmación de los valores sociales y de la costumbre.

Pero este ritual no era una novedad, sino una reutilización de elementos judiciales que se habían ensayado con éxito previamente. Ya en época altoimperial los procesos legales se habían constituido en uno de los ceremoniales comunitarios más importantes y parte fundamental de la vida ciudadana. Estos procesos judiciales siempre habían tenido un importante componente religioso y una sustancial carga de teatralidad, que comenzaba con la acusación y culminaba con los castigos públicos, que funcionaban como espectáculos disuasorios y preventivos que buscaban calar en las mentes de los romanos⁴².

Del mismo modo, en estos momentos toda la comunidad tomaba parte en la penitencia. El carácter judicial de la misma era más evidente cuando la penitencia era impuesta bajo la amenaza de excomunión. Era entonces cuando más claramente funcionaba como un proceso público de reconciliación y readmisión en la comunidad, sustituyendo vicariamente la aprobación divina por la de toda la comunidad y el juicio de Dios por el del obispo. Aunque también la penitencia voluntaria tenía un carácter público y suponía una forma de juicio episcopal ceremonial.

Pero excomunión y penitencia no sólo funcionaban ante los delitos cometidos contra Dios, sino también en aquéllos más mundanos. La excomunión cumplía esa misión de castigo religioso, político y moral, categorías muy cercanas en la concepción ideal del poder secular. Ésta suponía la segregación de la comunidad de creyentes, la imposibilidad de tomar parte en las ceremonias religiosas. Por tanto, la excomunión suponía teóricamente la inhabilitación social y política del condenado y, en consecuencia, su muerte cívica. No obstante, el funcionamiento práctico de la institución era bastante más complejo y versátil. La excomunión permitía la aberración judicial de la homogeneización de la pena independientemente del crimen cometido. La principal consecuencia fue que la excomunión pudiera ser usada para muy diversas

⁴² B. D. Shaw, "Judicial Nightmares and Christian Memory", 533-63.

faltas y con muy diversas intenciones. Así, la excomunión fue una de las principales armas que tuvieron los obispos para luchar contra la disidencia doctrinal (en medio del debate teológico) o contra los problemas disciplinarios (en medio de la lucha por el poder).

En este sentido, la excomunión se mostró enormemente efectiva como forma de explicitar el conflicto entre obispados. La excomunión obligaba a tomar partido por uno de los bandos, lo que permitía la expresión y exteriorización de los diversos conflictos que perturbaban la convivencia. La delimitación de los bandos era el primer paso para la creación de redes de alianzas más sólidas que incidían en una mayor estabilidad y concreción del panorama episcopal. Así quedó de manifiesto en las luchas entre nicenos y arrianos en el norte de Italia a finales del siglo IV. La lucha entre nicenos y arrianos, ambos mutuamente excluidos de la comunión, permitió una colaboración entre los obispos afines de sedes que como Milán, Vercelli o Brescia eran muy susceptibles de caer en conflictos por el poder, dada su cercanía.

Pero la excomunión también podía servir para la indefinición. Durante la controversia prisciliana, Ambrosio se había negado a comulgar con los acusadores de Prisciliano, algo que estaba muy lejos de significar el apoyo al hereje. Más bien lo que Ambrosio conseguía con la maniobra era mantener en términos religiosos una disputa que en realidad tenía profundas implicaciones políticas. Al no comulgar con los obispos apoyados por Máximo, esgrimiendo la excusa de un juicio injusto a Prisciliano, Ambrosio conseguía mantenerse en una indefinición política frente a Valentiniano II, con quien tampoco comulgaba el obispo, dado el credo arriano del emperador.

La ejecución de Prisciliano y los suyos, no trajo el fin de la polémica a los obispados de la Galia, que se escindió entre los que dirigieron las acusaciones contra Prisciliano, encabezados por el obispo Félix, y los que encontraron en la instrucción del juicio motivos para la expulsión de la dignidad episcopal. Uno y otro bando se excomulgaron mutuamente, lo que ayudó a sistematizar y aglutinar al obispado galo, que siempre había estado enormemente fragmentado y atomizado. La controversia feliciano, obligó a una restructuración y modificación de las antiguas alianzas entre obispados, lo que abocaba a nuevas negociaciones que pusieron fin a antiguas luchas intestinas al tiempo que abrían nuevas fuentes de confrontación.

Asimismo, la excomunión mutua obligó a ambos bandos a desarrollar estrategias distintas de cara a la lucha en ciernes. El bando feliciano encontró sus más firmes apoyos dentro de la Galia, a juzgar por las listas episcopales de los concilios. Por su

parte, los antifelicianos debieron apelar al norte de Italia y Roma, quienes ahora podían intervenir en la Galia con más confianza al tener apoyos más fuertes y oponentes más claramente delimitados.

No obstante, la excomunión no significaba la perpetua exclusión del condenado. Casi al contrario, la excomunión podía ser considerada el primer paso para la reconciliación, ya que era susceptible de ser esgrimida por ambas partes como la prueba de la remisión y la purgación del pecado. La muestra más evidente son las luchas en el sur de la Galia a principios del siglo V. Tras el cisma Feliciano, en el que ambos bandos se habían excomulgado mutuamente, las cambiantes alianzas ponen de manifiesto que los límites de la comunión eran fácilmente franqueables.

Por otra parte, la excomunión no sólo sirvió para el combate entre obispos, sino que tenía un importante componente táctico que la convertía en una eficaz (más eficaz incluso) herramienta para la intervención en la política secular. Para una correcta interpretación de la excomunión como arma de intervención política, ésta debe analizarse como parte del binomio que formaba junto con la penitencia. De este modo se percibe que la excomunión no sólo era un castigo, sino que, además de criminales, implicaba a obispos, monjes, laicos, etc. Consecuentemente, no trataba de extirpar de la comunidad al impuro, sino reintegrar en ella al puro. La excomunión no sólo era la redención de los pecados, sino su total limpieza, de tal manera que se regresaba más santo que antes. En una sociedad en la que el ascetismo suponía uno de los más altos ideales de vida, la humillación y autonegación implícitas en la excomunión y la penitencia no eran parte del castigo, sino del ideal de redención. Un ideal articulado en igual medida por la justicia y por el perdón⁴³. Al mismo tiempo la penitencia se convirtió en parte esencial de la escenografía pública del poder. Desplegando su papel de juez en la ceremonia de penitencia, el obispo conseguía no sólo delimitar claramente qué tipo de actuaciones estaban permitidas y cuáles no, sino también orientar la mente de la grey.

Así, el ejercicio de la justicia penitencial supuso una de las principales atribuciones y fuentes de autoridad del obispo en la comunidad⁴⁴. En realidad, el rol judicial es uno de los papeles sociales más importantes en cualquier sociedad. Decidir qué está permitido y qué no lo está, erigirse como defensor de los inocentes, declararse competente para discernir los hechos o tener la capacidad de administrar el perdón y el

⁴³ K. Uhalde, *Expectations of justice*, 110.

⁴⁴ B. Santalucia, "L'amministrazione della giustizia penale", 1035-51.

castigo son demostraciones y formas de legitimación del poder fundamentales en cualquier comunidad. Como tal, la penitencia permitía al obispo la puesta en valor de su autoridad pragmática, incidiendo en la gestión de la comunidad, resolviendo el conflicto, dando salida a las tensiones y angustias de la comunidad, expresando ritualmente la reconciliación o devolviendo la unidad al grupo mediante la readmisión de los expulsados.

Pero, además, la penitencia se basaba en la solvencia moral y religiosa del obispo y como tal incidía en su autoridad ascética y espiritual. La penitencia era, en este sentido, el esfuerzo por la paz elusiva sólo alcanzada tras la muerte, el fin de la ansiedad de la culpa, la remisión del pecado y la certeza de la vida futura. Era, por tanto, una de las imágenes más claras de la mediación del obispo entre la comunidad y el exterior, y como tal una expresión elocuente de su autoridad⁴⁵. Entre otras cosas, porque además permitía una rica asociación de símbolos y rituales que colocaban la cátedra en el centro de la comunidad. La penitencia era la medicina que curaba del pecado y el obispo era el que mediaba con el médico celeste que era Dios⁴⁶. Así, el lenguaje de la medicina se convirtió metafóricamente en la forma de expresión de la penitencia. Incluso, en ocasiones, el proceso penitencial iba acompañado de enfermedad física⁴⁷.

Sin embargo, esta imagen ideal del obispo como juez terreno y divino no estuvo exenta de resistencias. Como se ha dicho, después de las grandes persecuciones del siglo III, la penitencia había servido para reintegrar en la comunidad a elementos que habían abjurado de su fe cristiana por miedo a las represalias, los llamados *lapsi* o *libellatici*. Que su fe hubiera quedado en entredicho no significaba que muchos de estos personajes no siguieran siendo muy necesarios para el crecimiento y asentamiento de la Iglesia. Como consecuencia, no tardaron en alzarse voces entre los sectores más rigoristas del clero que, en pos de la excelencia moral de la Iglesia, criticaban esta actitud e incluso refutaban la validez teológica de la penitencia.

Así, además de la importancia que tenía en la gestión de la comunidad local, la penitencia cobró un valor dentro de la lucha doctrinal y política en el seno de la Iglesia. El ejemplo paradigmático fue Novaciano, un monje oriental que en 251 fue vencido por Cornelio en su carrera hacia la cátedra de Roma. Novaciano tenía un concepto más

⁴⁵ P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", 87; K. Uhalde, *Expectations of Justice*, 60-65; C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 81 y ss.

⁴⁶ Theod. HE 5.17.

⁴⁷ K. Uhalde, *Expectations of Justice*, 110.

rigorista de la cristiandad como comunidad de los salvados. Además, su concepción esencialista del pecado le llevaba a negar cualquier tipo de intercesión, también la del obispo, para recuperar a los caídos y redimir sus faltas. A partir de su fracaso en Roma, Novaciano trataría de recabar apoyos, ordenando un episcopado paralelo y afín donde no los conseguía imponer. Así se fue creando una escuela y una Iglesia paralela que sobrevivió a su maestro.

El propio conflicto entre novacianos y ortodoxos forzaría a la continua reformulación y adaptación de la penitencia, convertida en un elemento de recuperación y redención fundamental⁴⁸. Todavía en el siglo IV Ambrosio se tuvo que enfrentar a los novacianos, contra los que compuso a finales de los ochenta su tratado *De Poenitentia*, una exaltación del poder del obispo para la redención del pecado y la recuperación de los caídos en la comunidad.

Pero el contexto del IV era distinto al mundo de Novaciano. Por un lado, el fin de las persecuciones había ocasionado la inexistencia de *lapsi* o *libellatici* que hubiera que reintegrar en la comunidad. Tampoco parece que el novacianismo fuera el principal problema de Ambrosio en una comunidad de Milán que sólo tres años antes había sufrido el Conflicto de las Basílicas y que en este momento debía de permanecer dividida (al menos la aristocracia) por la reciente usurpación de Máximo. Pero sobre todo hay que tener en cuenta que éste era también el momento de cambio religioso en la corte de Valentiniano II quien, una vez muerta su madre Justina, había abandonado el arrianismo para acercarse progresivamente al niceísmo de la mano de Ambrosio. Ahora, el obispo de Milán se veía en la necesidad de reintegrar en su comunidad de fieles a grupos de población y grupos aristócratas que hasta entonces habrían sido hostiles a él. Es posible que, como un siglo antes, ello hubiera causado que voces críticas se alzarán contra esta decisión táctica y política de Ambrosio en sacrificio de la excelencia moral y la pureza de la Iglesia. En la comunidad milanese del momento, las alusiones a la penitencia y a la reintegración de los caídos podían ser entendidas perfectamente en un doble contexto que, además de la alusión explícita al novacianismo, hiciera referencia a casos más presentes y locales de integración de los arrianos⁴⁹.

⁴⁸ Cf. K. Uhalde, *Expectations of Justice in the Age of Saint Augustine* (Philadelphia, 2007), esp. 132 y ss.

⁴⁹ No es el único caso de utilización de identificaciones religiosas difusas como forma de ataque, Cf. M.V. Escribano Paño, "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.", 29-48.

El hecho de que, casi al mismo tiempo, Paciano de Barcelona escribiera sobre la penitencia refutando las ideas novacianas, puede llevar a atribuir una mayor fuerza al novacianismo de la que posiblemente tenía⁵⁰. Las alusiones de Paciano también pueden explicarse teniendo en cuenta la situación local de una *Hispania* que junto con Italia eran las zonas del Imperio donde más incidencia había tenido el conflicto niceno-arriano de mediados del siglo IV. Documentos como las sinodales de Siricio o el *Libellus Precum*, y el hecho de que arraiguen con fuerza formas rigoristas como el priscilianismo demuestran el clima de ebullición político-eclesiástica de las comunidades hispanas de los siglos IV y V, algo que ponen de manifiesto el conjunto de cánones pseudoiliberitanos que hacen referencia a la penitencia y la excomunión⁵¹. En este momento, el posible apoyo de Teodosio a los rigoristas hispanos obligaba a una corriente más moderada del obispado a justificar con escritos como los de Paciano su posición favorable a la integración política de elementos disidentes⁵².

La principal fuente sobre el novacianismo en el siglo IV es la *Historia Ecclesiastica* de Sócrates. La obra muestra con claridad el clima de debate acerca de la penitencia que se vivía a finales de los ochenta y principios de los noventa. En ocasiones incluso se ha relacionado al historiador con esta corriente, a la que siempre trató con benevolencia y presentó teológicamente cercana al niceísmo. Es posible, sin embargo, que el novacianismo se hubiera convertido en la envoltura ideológica de grupos con posturas más rigoristas en la política eclesiástica, sin que ello supusiera una verdadera diferenciación teológica, como mencionaba Sócrates⁵³. Los partidarios de una política más pragmática habrían usado la etiqueta de tal herejía para atacar a los de tendencia más restrictiva. Algo que también encaja con el testimonio de Ambrosio, que reconocía que las posturas de los novacianos eran distintas a las del creador de la secta y que la herejía no tenía clero⁵⁴.

A lo largo de su exposición, el obispo de Milán se preocupaba de justificar a los caídos de la fe, mencionando que los había que negaban a Dios aunque lo amaran y viceversa. La posibilidad de que se refiriera a la integración de los arrianos aumenta si

⁵⁰ A. Fitzgerald, *Conversion through Penance in the Italian Church of the fourth and fifth Centuries: new Approaches to the Experience of Conversion from Sin* (Lewiston, 1988), 41 y ss.

⁵¹ J. Vilella, “Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos”, *SEJG* 46 (2007), 5-87.

⁵² J. Fernández Ubiña, “El 'Libellus Precum' y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio”, 103-23.

⁵³ Socr. *HE* 5.19.

⁵⁴ Ambr. *De Poen.* 1. 10.

se tiene en cuenta que no hay ninguna imprecación contra éstos y que la única mención al niceísmo es una oscura alusión a la completa humanidad de Cristo. Asimismo, el rol de alteridad lo desempeñaban curiosamente los judíos, un grupo ajeno a la disputa y en cuyos ataques debían coincidir arrianos y nicenos. Paralelamente, Ambrosio parecía dar el guión de cómo se efectuaría la conversión de estos arrianos que, ante el giro religioso de la corte, preferirían acercarse al niceísmo: de ahí el énfasis que ponía en la necesidad de no repetir el bautismo, pero sí someterse a un proceso penitencial. En esta situación el novacianismo encajaba como excusa para reprobar a aquellos elementos rigoristas del clero niceno milanés que se mostraban renuentes a aceptar el ingreso de los que sólo unos años antes se habían escudado en el poder imperial para intentar atacar la autonomía del grupo episcopal en el poder.

La visión política de Ambrosio, sin embargo, abogaba por la reintegración y la concordia de la ciudad. La penitencia, además de permitir la vuelta a la grey, ofrecía una ocasión inmejorable para el ritual público en que se proyectase la unidad de la comunidad. Todo ello a través de un lenguaje de poder orquestado por Ambrosio y en el que él era el maestro de ceremonias. Esta forma de asunción de los caídos era el primer acto en el que Ambrosio podía erigirse como miembro indiscutible de la ahora más amplia mayoría nicena milanés (al menos en lo que a aristocracia se refiere).

Pero el interés de Ambrosio por la penitencia como arma política se había dado ya antes de que compusiera el tratado *De Poenitentia*. Ya en 384, en medio del conflicto por el Altar de la Victoria, Ambrosio había amenazado a Valentiniano II con no estar presente cuando fuera a comulgar, algo que debía de ser meramente simbólico ya que el emperador arriano no comulgaba con el obispo⁵⁵.

Y de nuevo la penitencia sería usada dos años después, en 386, en medio del ya mencionado Conflicto de las Basílicas. Cuando, en el transcurso de la disputa, las tropas godas de Valentiniano asediaron la iglesia de Ambrosio como medida de presión, los fieles milaneses pasaron la noche rezando y cantando himnos religiosos compuestos por el propio obispo⁵⁶. Precisamente, aunque quizá sólo sea mera coincidencia, el primero de los himnos de Ambrosio, *Aeterne rerum conditor*, además de un canto a la Trinidad es un mensaje de esperanza a través de la penitencia que redime a los pecadores. No obstante, los problemas para la datación de los himnos impiden conocer si ésta fue una

⁵⁵ Ambr. *Ep.* 72 [17].13.

⁵⁶ *Cf. infra* p. 310.

de las letras que se cantaron aquella noche⁵⁷. Sin embargo, se sabe por el propio Ambrosio, que en la mañana del Jueves Santo la lectura del día fue sobre Jonás y sobre cómo la penitencia redime al pecador⁵⁸. Ese mismo día – “en el que Dios murió por nosotros y en el que en la Iglesia se lleva a cabo la reintegración de los penitentes” mencionaba el obispo – la basílica fue liberada y los soldados que la circundaban, pensando que Ambrosio los había excomulgado, se apresuraron a pedir el perdón⁵⁹.

Quizá, fue a partir de este momento cuando el obispo comenzó a fraguar una estrategia de actuación política novedosa que incluía la amenaza seria de excomunión y, en su caso, la realización efectiva de la misma. En su uso político, la penitencia se convertía en un ritual de conflicto, en tanto que contravenía normas y costumbres cotidianas, una especie de drama del conflicto conducido en una atmósfera religiosa de tal forma que el corsé religioso en que se ceñía toda la ceremonia hacía desvanecerse la amenaza de desunión que subyacía en el mismo. La penitencia era exteriormente un ataque frontal contra el poder imperial, algo que explica por qué sólo tuvo lugar en momentos en que este poder estaba firmemente asentado, cuando las alarmas de disrupción no eran un peligro, sino una llamada a la cohesión.

Poco después de modelar su idea con el tratado *De Poenitentia*, Ambrosio utilizaría la amenaza de excomunión frente a Teodosio, un ensayo de lo que sería la efectiva excomunión del emperador. En el invierno de 388 ó 389, unos monjes que habían quemado una sinagoga en Calínico fueron obligados por el emperador a reconstruirla, a lo que Ambrosio respondió amenazando con la excomunión. Muy posiblemente relacionado con la cuestión de Calínico estaría también el tratado *De Apologia David* – en origen habría sido un sermón que después se ordenó y reformuló para su publicación⁶⁰ – que Ambrosio compuso casi por las mismas fechas y, que según el *Manuscriptus Parisinus*, estaría dedicado a Teodosio⁶¹. Este compendio de teología política contenía una descripción del gobernante piadoso ideal y una exhortación abierta

⁵⁷ A. Fitzgerald, *Conversion through Penance*, 41 y ss.

⁵⁸ Ambr. Ep. 76 [20].24: *Cum fratribus psalmos in ecclesiae basilica minore diximus. Sequenti die lectus est de more liber Ionae, quo completo, hunc sermonem adorsus sum: Liber lectus est, fratres, quo prophetatur quod peccatores in poenitentiam revertantur.*

⁵⁹ Ambr. Ep. 76 [20].26: *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia poenitentia relaxatur [...] milites irruentes in altaria, osculis significare pacis insigne.*

⁶⁰ Ambr. Apol. David, 12 y ss.

⁶¹ Ambr. Apol. David, 30 y ss.

a la penitencia del monarca. Secundariamente, se abordaba el tema del pecado con la idea de que todos los hombres, incluso los emperadores, podían caer en él.

Aquí, David era presentado como el modelo ideal de gobernante, cargado de méritos y virtudes morales. Como el resto de los hombres, David no estaba libre del pecado, menos aún teniendo en cuenta su frecuentación del mundo, el poder y las riquezas. No obstante, éste había sido un buen gobernante que, aunque había llegado a cometer homicidio, había salvado la vida de muchos hombres con su gestión. Por encima de todo, su virtud radicaba en que no negaba su crimen y estaba dispuesto a redimirse mediante la penitencia, lo que demostraba la entrega por su pueblo. Así, era la capacidad de arrepentimiento, ejemplificada en la penitencia, la que aportaba el valor a la figura de un David que podía ser equiparado a los ángeles. Del mismo modo, Ambrosio se presentaba a sí mismo como Natán, un símbolo de la moderación que contrastaba con David, a quien el exceso de confianza y poder habían llevado a la caída. Natán era, por tanto, aún más virtuoso que David, actuando como su guía e induciéndolo al arrepentimiento.

Este reparto de papeles, vinculado a la idea de *libertas dicendi*, era un leitmotiv de las intervenciones de Ambrosio ante los emperadores. Como se ha mencionado, la *parrhésia* era un derecho del sacerdote, al tiempo que escuchar era un deber del gobernante para probar que su poder no era tiránico⁶². El obispo emprendió la redacción de esta obra en un momento en que se estaría dedicando al estudio de los Salmos, que le proporcionaron el argumento teórico para su definición de la penitencia. Ambrosio recurriría a estas escrituras para la justificación teológica de una visión política que estaba en evolución, adaptándose a los cambios que estaban teniendo lugar en la cúpula del Imperio. Así, sus obras sobre la penitencia estarían destinadas a crear una opinión pública favorable a un nuevo tipo de intervenciones de Ambrosio en el nuevo panorama imperial; intervenciones que incluían la penitencia como arma política e ideológica. Pero, además, estas obras buscarían justificar delante del gobernante este tipo de intervenciones. Las alabanzas a la figura del monarca, representado en David, llevan a poner en cuestión la asunción de la penitencia como reto frontal al poder del monarca⁶³. La idea global que se obtiene del tratado es la de que podía servir como refrendo del poder en función de las virtudes del gobernante, que legitimaban su posición. La

⁶² M. Sordi, “L’atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo”, 203-30.

⁶³ M. de Jong, “Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious”, *EME* 1 (1992), 29-52.

preocupación por la difusión de esta obra, concebida primeramente como sermón y más tarde publicada, confirma la intención propagandística que tenía.

También el desarrollo posterior de los acontecimientos parece corroborar esta hipótesis. Porque como se verá en el siguiente capítulo⁶⁴, la excomunión y la penitencia permitirían a Ambrosio influir en la política imperial sin necesidad de ostentar un cargo público. Al mismo tiempo, la penitencia era una propaganda de la nueva justicia cristiana trascendente, en donde el crimen era redimido con el perdón de Dios escenificado en la unidad de la comunidad.

No existe constancia, sin embargo, de que la excomunión y la penitencia fueran usadas por ningún obispo galo estudiado frente a distintos agentes políticos, al menos no de la forma dramática en la que lo hizo Ambrosio. Resulta paradójico comprobar cómo en un momento y lugar en el que el poder secular resultaba bastante más inestable y mucho más susceptible a las presiones que en la Italia de finales del IV, sin embargo no se produjeron retos tan frontales al poder como los que llevó a cabo Ambrosio.

Ello tenía sentido en un contexto político alejado del poder imperial y en medio del cambiante escenario político de la Galia. Además, los obispos galos dependían sobremanera de la autoridad secular con el fin de mantener su status entre sus colegas, algo que no era tan evidente en Ambrosio. Todo ello hacía que la medida fuera desaconsejada e imprudente porque, como se ha mencionado, los rituales de conflicto sólo tienen sentido cuando existe un poder fuerte y un consenso firme sobre las instituciones sociales, de tal forma que funcionan como un mecanismo de autorregulación de la sociedad. En una comunidad siempre amenazada por la ruptura total del orden, las demostraciones de poder y los retos a la autoridad debían de ser lo suficientemente cautos como para permitir su conservación, que no admitía tensiones deslegitimadoras como las de Ambrosio (aunque en el siguiente capítulo se analiza si la actuación de Ambrosio al someter a pública penitencia al emperador supuso efectivamente un reto al poder).

Pero además existían condicionantes ideológicos. Celestino había condenado explícitamente a los monjes de Lérins porque su ascetismo les había llevado a prohibir la penitencia a los laicos, algo que encajaba con su concepción de la Gracia y de la justicia divina⁶⁵. Ello demuestra hasta qué punto los monjes de Lérins habían visto en la

⁶⁴ Cf. *infra* p. 335 y ss.

⁶⁵ Caelestinus Romae, *Ep. Cuperemus quidem*, 2: *Agnouimus poenitentiam morientibus denegari, nec illorum desiderii annui, qui obitus sui tempore hoc animae suae cupiunt remedio subueniri.*

penitencia un instrumento de elitismo ascético que no se debía dejar en manos de los seculares.

En conclusión, la penitencia actuaba como un ritual de redención de la pena, racionalización del pecado y construcción de la autoridad. Asimismo, especialmente cuando era aplicada al poder secular, conllevaba una inversión de los roles sociales en la que el gobernante se sometía a la humillación y el escrutinio público. No obstante, todo el proceso se desarrollaba constreñido por las normas del ritual social que evitaba la erupción del conflicto y que ayudaba a la interiorización de los usos y reglas del orden. Así, aunque aparentemente era un reto contra el poder, la penitencia exigía que hubiera consenso sobre dicho poder, pero al mismo tiempo el propio ritual trabajaba en la construcción de dicho poder al racionalizar la falibilidad del mismo.

c) Racionalizar la (in)justicia divina: Salviano de Marsella

Es evidente que Ambrosio exageró sus expectativas sobre la eficiencia de la penitencia a la hora de extirpar el pecado del mundo. La naturaleza polémica del tratado *De Poenitentia* así lo exigía. A pesar de ello, el optimismo de Ambrosio quedaba de manifiesto en la certeza de que todos los pecados eran remisibles⁶⁶. La continua tentación del pecado en los hombres era suplida por la infinita capacidad de perdón de un Dios comprensivo que era todo clemencia⁶⁷.

Las relaciones entre la justicia de Dios y la de los hombres ya habían sido materia de discusión desde época de Constantino, pero la cuestión de la justicia divina alcanzaría su apogeo a mediados del siglo V. El hecho de que esta generación hubiera conocido un Imperio en condiciones extremas había obligado a sus intelectuales a un esfuerzo de racionalización y de interpretación del poder de Dios que no habían tenido que afrontar los autores anteriores. La *intelligentsia* de mediados del V se vio en el trance de tener que justificar cuál era la posición de Dios y de los obispos en las nuevas condiciones de un Imperio al que el favor divino, con el que teóricamente contaba, no le

Horremus, fateor, tamae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet: quasi non possit ad se quouis tempore concurrenti succurrere, et periclitantem sub onere peccatorum hominem, pondere quo se ille expediri desiderat, liberare.

⁶⁶ Ambr. *De Poen.* 1.10

⁶⁷ Ambr. *De Poen.* 1-3.

había evitado que presenciara su propia desmembración y el sufrimiento de sus habitantes.

No extraña que, en contraste con la generación anterior, en estos autores el optimismo y la confianza en la actualización de la justicia divina se hubiera esfumado. El caso más evidente era quizá la concepción agustiniana de la gracia, que incidía en que era la fe y no las acciones las que aseguraban la salvación, de tal forma que el hombre ni recibía señales en esta vida sobre cuál era el sentencia de Dios, ni podía hacer nada para salvarse. El radicalismo de la postura de Agustín recibió duras críticas entre los teólogos del sur de la Galia. Pero ni siquiera sus oponentes como Salviano mostrarían el optimismo que la generación de Ambrosio había depositado en la posibilidad de implementar la justicia divina⁶⁸.

Cuando tenía en torno a los cincuenta años y después de haber vivido en el monasterio de Lérins, Salviano escribió su último gran trabajo, el *De Gubernatione Dei*, un compendio de teología judicial que analizaba el complejo sistema de vínculos entre el mundo fenomenológico y el ámbito trascendente. No obstante, el tratado había sido pensado y compuesto en medio del conflicto ideológico por la Gracia en el que se vieron envueltos los religiosos del círculo de Lérins y de Casiano, contra las posturas del libre arbitrio de Agustín, que en Galia estuvieron defendidas por Próspero de Aquitania. En consecuencia, la principal razón del ensayo era demostrar que Dios estaba totalmente involucrado en los asuntos humanos y que su Juicio se basa en un escrupuloso escrutinio de las virtudes y los pecados.

Al hilo de este debate, que en ocasiones obligaría a Salviano a incurrir en contradicciones, su tratado era una reflexión sobre la justicia de Dios, la salvación y las expectativas de justicia en la tierra. Así, al intentar resolver el conflicto entre lo que el mundo era y lo que tenía que ser, Salviano componía un ensayo atemporal sobre la falibilidad de las buenas intenciones y la vulnerabilidad del hombre al pecado. Su obra no estaba exenta de contradicciones que hacen difícil precisar cuál era la concepción de Salviano sobre cuestiones claves como la providencia divina. Sin embargo, uno no puede esperar menos contradicciones en alguien que se imponía la difícil tarea de conciliar la presencia de la justicia de Dios en la tierra y la importancia de la virtud con la evidencia palpable de la injusticia.

⁶⁸ Contra esta opinión Cf. ed. G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille. Oeuvres. Tome 2, Du gouvernement de Dieu* (París, 1975), 33 y ss.

La humano y lo trascendente eran los dos polos que Salviano intentaba unir en un ensayo que racionalizaba la justicia divina y explicaba los fallos que presentaba la justicia humana. En esta síntesis se concitaban la naturaleza de la autoridad como fuente de la justicia, los conflictos entre las jurisdicciones seculares y espirituales, la lucha por el poder o el conflicto ideológico y teológico. La atemporalidad de la disquisición filosófica y teológica – de hecho Salviano comenzaba por probar la presencia de Dios y la preocupación por el mundo citando a Virgilio y Platón – se explicaba en función de la situación contemporánea y de situaciones contingentes de la misma. Así, la obra de Salviano se convirtió en una hábil disección del funcionamiento social y en una fuente de información histórica. Si los obispos del siglo IV se habían arrogado una autoridad judicial sobre la base del *discernimiento*, su capacidad de distinguir entre el bien y el mal, ahora Salviano tenía el discernimiento de abordar la raíz misma de la justicia terrestre.

Salviano entendía que la raíz de la justicia terrestre era el poder de Dios y su justicia infinita. En la visión de Salviano, Dios actuaba como un juez terreno, castigando y gratificando las buenas y malas acciones, y sin estar exento de crueldad o ira. La figura de Dios como juez es permanente a lo largo de toda la obra y el lenguaje judicial se utiliza con profusión para hablar de las relaciones de Dios con el mundo⁶⁹.

Pero si Dios era por definición un juez justo, ¿por qué iba a permitir tantas injusticias y tanto sufrimiento en este mundo precisamente ahora que el Imperio era cristiano? Para Salviano todas las maldades no eran el resultado de la lejanía de la justicia divina del mundo, sino de la implementación de ésta entre los hombres. Las penalidades, la violencia y la crueldad del siglo V eran los castigos divinos a la pecaminosa naturaleza humana que, aún después de reconocer al verdadero Dios, seguía cayendo en el error. Salviano daba de esta forma la vuelta al argumento agustiniano que propugnaba la incapacidad de actualización de la justicia divina en el mundo. El pesimismo de Salviano, por tanto, no venía de la incapacidad de que el hombre llegara a conocer la justicia divina – algo que evidentemente era imposible⁷⁰ – y se contentara con un remedo de la misma. El pesimismo venía de que no se podía aspirar más que a la crueldad y la injusticia en el mundo, dado que era el castigo divino por el pecado. De modo que era el pecado el que impedía al hombre llegar a la justicia y la clemencia de Dios.

⁶⁹ Cf. esp. Salu. Mass. *De Gub.* 1.28 y ss.

⁷⁰ Salu. Mass. *De Gub.* 3.2

Salviano no era el único en desarrollar esta idea fatalista de la justicia. La situación del Imperio y las penalidades de las invasiones bárbaras, obligaron a los contemporáneos a desarrollar análisis similares. Así, al mismo tiempo que Salviano y en la misma ciudad de Marsella, Paulino de Pella explicaba su mala fortuna recurriendo al mismo razonamiento que el presbítero marsellés. Para Paulino, todas las desgracias de su vida habían formado parte de un plan divino para alejarlo de las pecaminosas sendas del lujo en que se había movido su juventud⁷¹.

La conclusión de que la justicia humana y la divina estaban en conflicto también había llevado a Agustín a desarrollar su corpus de teología judicial en su *De Ciuitate Dei*. Pero al contrario que Agustín, Salviano concebía que la justicia humana no era simplemente una degradación de la justicia divina, ya que ésta nada tenía que ver con la resolución de los conflictos humanos, salvo por el hecho de que muchos conflictos humanos eran el resultado de la aplicación de la justicia de Dios y, en última instancia, el resultado del pecado. Por ejemplo, la crueldad de los bárbaros y el hecho de que éstos se encontraran ahora mejor que los romanos a pesar de que no eran católicos, no era una injusticia, sino el plan de Dios para castigar los pecados de los romanos, quienes a pesar de conocer la verdadera fe se acababan rindiéndose al pecado.

La justicia divina, por tanto, se realizaba en este mundo a través de conflictos. Estos conflictos entre los humanos eran el castigo por el conflicto que se había planteado entre los hombres y Dios a causa del pecado, una idea que ya aparecía en Máximo de Turín, quien también acusaba a los bárbaros que destruían su ciudad de ser los ejecutores de la ira divina⁷². Por tanto, Salviano racionalizaba el conflicto y lo hacía parte inherente no sólo de la vida en comunidad, sino de la relación entre los hombres y Dios. Porque en su opinión, la justicia no implicaba simplemente acabar con el conflicto entre los hombres, sino acabar con el pecado, aunque con ello se produjeran otros conflictos y otras injusticias de este mundo que eran los subproductos de la justicia divina. A los pecados humanos les correspondía la injusticia de la dominación bárbara que, resultado del castigo divino, eran la solución a las manchas en la virtud romana. En ocasiones uno tiene la sensación de estar leyendo “Esperando a los Bárbaros” de Kavafis.

Así, la avaricia de los ciudadanos romanos y del Imperio había llevado a la rapiña de los bárbaros que habían desposeído a muchos ricos terratenientes romanos

⁷¹ Paul. Pell. *Euch.* 140; 440, 570.

⁷² Max. Taur. *Serm.* 82.

como el propio Paulino de Pella⁷³. No obstante, Salviano se encontraba con la cuestión, difícilmente justificable, de que eran los pobres los que más oprimidos se veían por ambas cuestiones. Pero según Salviano, los pobres estaban incluso más contaminados por el pecado que sus conciudadanos ricos, dado que la riqueza era una excusa para el pecado⁷⁴.

Igualmente, los bárbaros eran la solución para el pecado de la lujuria. Salviano encontraba así la lógica a la crueldad de los vándalos, reconocidos por su castidad, en Hispania, que para el autor era la cuna de la lascivia⁷⁵. Estas costumbres impúdicas de los romanos escandalizaban a los inocentes bárbaros.

No obstante, a pesar de la condena implícita a la civilización romana, la de Salviano era una concepción férreamente etnocéntrica en la que los bárbaros eran un mero instrumento de Dios para castigar al pueblo elegido, que seguían siendo los descendientes de Eneas. Esta concepción de Salviano parece estar muy influida por los eventos contemporáneos que le tocó vivir. Así, los bárbaros más mencionados son los godos, que habían participado en asedios de las ciudades narbonenses y se encontraban estacionados en la vecina Aquitania en virtud de un acuerdo con el Imperio, que los utilizaría continuamente en operaciones de castigo contra otros bárbaros.

No obstante, como se ha dicho, la justicia imperial estaba muy lejos de la justicia divina. Salviano decía que el juez municipal no valía nada y que la única justicia era la de Dios⁷⁶. Porque no existía ninguna instancia humana concreta a través de la cual se impusiera la justicia divina, sino que Dios utilizaba los más diversos instrumentos humanos como la enfermedad, los bárbaros o la guerra. De hecho, Salviano tampoco concedía importancia a los otros instrumentos que la Iglesia había utilizado para vincular la justicia en el mundo fenomenológico con la justicia de Dios y que, como se ha visto, gozaron de enorme importancia en la generación anterior. Es más, en su tratado apenas se abordaba el conflicto entre la autoridad civil y la secular. De hecho, cuando la cuestión era tratada, Salviano incurría en contradicciones impuestas por la idea específica que pretendía defender en cada momento. Así, aunque primero

⁷³ Salu. Mass. *De Gub.* 1.11.

⁷⁴ Salu. Mass. *De Gub.* 7.22.

⁷⁵ Salu. Mass. *De Gub.* 7.26; M. Maas, "Ethnicity, Orthodox, and community in Salvian of Marseilles", 275-84.

⁷⁶ Salu. Mass. *De Gub.* 3.46.

mencionaba que el juicio eclesiástico era superior al secular⁷⁷, más tarde concluía que la Iglesia era igual de corrupta que el resto de instituciones humanas⁷⁸.

En este sentido, para Salviano la *episcopalis audientia* no era el canal de comunicación privilegiado entre los humanos y Dios, y la propia Iglesia cometía pecados que justificaban su situación contemporánea. La justicia de Dios no era una entelequia sino una realidad perceptible en la sociedad y al contrario que la generación anterior, que entendía que los obispos eran decodificadores de la justicia divina, Salviano comprendía que el pecado anidaba en todas las formas de la naturaleza humana y que éste era el causante de la injusticia terrena.

Tampoco la penitencia era entendida como el remedio salvífico que publicitaba Ambrosio. No obstante, la nueva interpretación de Salviano se hacía a la luz de los mismos pasajes y personajes bíblicos, a los que se daba una nueva interpretación. Salviano, como Ambrosio, también utilizaría el símbolo de David como ejemplo de la penitencia. No obstante, hay enormes diferencias entre la presentación que realizaban ambos.

Para Ambrosio, David era la imagen de la condición humana afligida por el pecado, pero que era capaz de reponerse y lograr el perdón gracias a la providencia divina. Incluso los santos pecaban, pero la posibilidad de la remisión y la recuperación era más fuerte que el pecado. Da la impresión de que el pecado era simplemente un mecanismo divino para guiar a la humanidad hacia la perfección y la salvación a través del arrepentimiento. Así la penitencia venía a llenar el vacío que había entre la justicia de Dios y la de los hombres, permitiendo la aplicación de la clemencia de Dios en la tierra.

En Salviano, sin embargo, la penitencia tenía poco de corrección clemente de Dios, sino que era la venganza divina por el crimen cometido y la pecaminosa naturaleza de los hombres. Dios era un vengativo juez que condenaba no sólo en la vida futura sino en el mismo momento de la ofensa⁷⁹. De hecho, Salviano ilustraba con citas de los Salmos la ira y el carácter vengativo de Dios, reformulando incluso la historia de David. Salviano omitía que el arrepentimiento de David por su adulterio con Betsabé había permitido su redención y se centraba en la muerte del hijo de David,

⁷⁷ Salu. Mass. *De Gub.* 1.46.

⁷⁸ Salu. Mass. *De Gub.* 3.46 y ss.

⁷⁹ Salu. Mass. *Gub.* 2.18: *protinus culpam secuta damnatio est, et damnatio statim puniens nihil reseruans, atque ilico coercens reum non in futurum differens reatum.*

explícitamente llamada venganza o castigo (*animaduersionis*), y en el hecho de que a partir de entonces la casa de David estuvo sometida a una sucesión ininterrumpida de infortunios⁸⁰.

Con tan pocas posibilidades de remisión, Salviano adoptaba una posición estoica frente a los males del mundo, que debían ser aceptados en tanto que decisión de Dios. No asumirlos llevaría a la infelicidad, pero para aceptarlos era necesario tener sabiduría, y paradójicamente el sabio siempre era infeliz⁸¹. De hecho, el pecado ha estado siempre presente en el mundo, y la evidencia más clara era la mala situación del pueblo elegido por el Dios del Antiguo Testamento.

No obstante, sus escritos estaban plagados de visión crítica y combativa de la sociedad. Frente al libre albedrío de Agustín, Salviano oponía el mérito de la virtud y la falta del pecado que eran las pruebas aportadas en el proceso judicial al que se llegaba tras la muerte. Además, como en todo proceso judicial Salviano entendía que existían atenuantes que matizaban la gravedad de un pecado.

Pero, en contradicción con lo anterior, Salviano también opinaba que los pecados se comenzaban a pagar ya en vida. El presbítero apoyaba su argumento con un nutrido grupo de ejemplos veterotestamentarios como la expulsión del Paraíso⁸² o la condena a Caín⁸³.

Frente a las alarmas de disrupción que existían en el mundo romano de mediados del V, Salviano fue capaz de racionalizar los diversos conflictos que perturbaban la convivencia. La violencia, la desigualdad social o el conflicto étnico no eran perturbadores del orden sino elementos constitutivos del plan inmutable ideado por Dios al principio del mundo. No obstante, la discusión de Salviano era demasiado abstracta y las grandes batallas, como veremos a continuación se siguieron dando a nivel cotidiano.

⁸⁰ Salu. Mass. *Gub.* 2.20: *Hoc ergo primum est diuinæ animaduersionis exordium; primum utique non solum. Secuta namque est aerumnarum ingentium longa series, atque a domo eius iugis admodum malorum continuatio non recessit.*

⁸¹ Salu. Mass. *De Gub.* 1.10.

⁸² Salu. Mass. *De Gub.* 1.27-28

⁸³ Salu. Mass. *De Gub.* 1.30.

2. Jurisdicción episcopal y poder metropolitano

El proceso de definición del ámbito competencial del obispo, incluidos sus poderes judiciales, se haría en paralelo a la delimitación geográfica de su poder. Uno y otro se forjaron en gran medida al ritmo de conflictos que acabaron definiendo no sólo qué poderes, sino dónde podía ejercer un obispo legal y legítimamente estos poderes.

La implantación de la geografía eclesiástica se haría en gran medida aprovechando la organización secular. A pesar de ello, la densificación de la malla de obispados y parroquias desde finales del siglo IV provocaría continuas disputas entre los obispos. Estas mismas disputas obligarían a recurrir a las fórmulas de resolución de conflictos que variaron desde los mecanismos informales de negociación o presión, hasta formas institucionales como los Concilios.

El proceso de construcción de la geografía eclesiástica, como se verá, más que el resultado de medidas institucionales, fue el producto de conflictos por los límites de la jurisdicción y de la capacidad de algunos sistemas de hacer frente al conjunto de conflictos que sobrevenían. Ambrosio y los monjes de Lérins son ejemplos elocuentes de la construcción de sistemas de obispados cohesionados capaces de encontrar e implementar mecanismos de resolución de conflictos que aseguraran la vigencia del sistema. Así, se estudiarán en primer lugar el núcleo de obispados limítrofes a Ambrosio en el norte de Italia, la situación polarizada en el sur de la Galia a principios del siglo V y de nuevo el sistema de obispados de Lérins.

a) Ambrosio y la *concertatio inter amicos*

“Cuídate, hijo, y ámanos porque también nosotros te amamos⁸⁴”. De esta manera (o con alguna variante de la misma fórmula) finalizan las cartas que Ambrosio dirigió a los obispos de las ciudades del Norte de Italia. Éstas, que son la gran mayoría de su epistolario, muestran a Ambrosio resolviendo o planteando dudas teológicas o

⁸⁴ *Vale, fili; et nos dilige, quia nos quoque te diligimus*, Cf. p.ej. Ambr. *Epp.* 4 [27]; 5 [4]; 6 [28]; 11 [29]; 12 [30]; 13 [31]; 14 [33]; 21 [34]; 23 [36]; 36 [2]; 40 [32]; 43 [3]; 56 [5]; 57 [6]; 62 [19]; etc.

pastorales, solicitando asesoramiento antes de la publicación de sus ensayos o interesándose por los asuntos y el estado de salud de sus destinatarios. En reiteradas ocasiones Ambrosio se refirió a sus colegas como *frater* o *amicus* y aludió a la *amicitia* que los unía. Con razón, Rita Lizzi llamó a este sistema de obispados afines *concertatio inter amicos*⁸⁵.

No en vano poco antes de morir, en torno a 390, Ambrosio escribió el *De Officiis*⁸⁶, un tratado destinado al adoctrinamiento de su clero, en el que construía la imagen ideal del mismo y en el que dedicó varios pasajes a hablar de la amistad y del amor filial que debía unir al estamento eclesiástico. Su visión de la amistad es el de unas relaciones colectivas dentro del marco de la comunidad cristiana que se deben basar en la buena voluntad, en la sinceridad y en la búsqueda del beneficio común. Una amistad con tintes clásicos que bebía de los tratados de Cicerón, pero que estaba forjada a imagen y semejanza de las relaciones que unen a los cristianos con Dios⁸⁷.

El énfasis en esta idea de amistad como vínculo comunitario del clero no era casual. En primer lugar era una evocadora transposición de las relaciones que unían a los monjes y ascetas que practicaban vida común, a los cuáles los relatos y sermones de la época habían convertido en modelo ideal de comportamiento, haciendo del ascetismo un refrendo *per se* de la autoridad espiritual⁸⁸.

Por otra parte, a lo largo de su episcopado Ambrosio había comprendido la importancia de que la *amicitia* vertebrase las relaciones dentro del clero y de que la concordia reinase tanto a nivel local como en las relaciones con los otros obispos cercanos. Estas relaciones con los obispos del entorno ayudarían a Ambrosio a proyectar su poder en las escalas local, provincial e imperial y a armonizar la política eclesiástica en el delicado momento que le tocó vivir.

No obstante, en ocasiones estas relaciones tenían poco que ver con la amistad desinteresada o con el vínculo filial que unía a los ascetas que vivían en común. Aquí, la autoridad y la imposición, al mismo nivel que el consenso, regulaban y gobernaban unas transacciones nada espontáneas.

⁸⁵ R. Lizzi Testa, "Christianization and Conversion in Northern Italy", 78.

⁸⁶ Cf. p. ej. Ambr. *De Off.* 3.128.

⁸⁷ D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge, 1997), esp. 149-153.

⁸⁸ C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian leadership in an age of transition* (Berkeley-Londres, 2005); P. Rousseau, *Ascetics, authority and the Church in the age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).

Así se manifiesta en una correspondencia que deja entrever una relación totalmente asimétrica en la que es Ambrosio quien atendía las preocupaciones de los obispos del entorno, resolvía sus dudas pastorales o teológicas, aconsejaba sobre temas de organización eclesiástica o social, o directamente imponía su autoridad sobre sus *fratres*. De hecho, sólo en tres cartas que Ambrosio envió a Sabino, obispo de Piacenza, se puede ver al obispo de Milán pidiendo ayuda o consejo⁸⁹.

La autoridad de Ambrosio residía en su condición de obispo de la sede más importante del Norte de Italia y eventualmente corte imperial, en su demostrada habilidad política y en sus conexiones con el entorno de los emperadores y con las elites romanas. Todo ello situaba a Ambrosio en una situación de superioridad política y moral, que se manifestaba en la relación casi paternal que mantuvo con sus colegas⁹⁰. Así, por ejemplo, Ambrosio escribió a Constancio (obispo posiblemente de Claterna) para advertirle del peligro que suponían para la comunidad los judíos, los arrianos y los terratenientes que querían expandir sus tierras, y aconsejarle cómo se debía enfrentar a esos retos⁹¹.

Esta autoridad era manifiesta incluso para Cromacio que ostentaba la cátedra de la otra ciudad más importante del norte peninsular. Fuera ya de los límites de la provincia de *Aemilia-Liguria*, Aquileya se hallaba en el cruce de calzadas que conectaban las dos partes del Imperio y contaba con una abundante población, en su mayor parte funcionarios y sobre todo militares, para los que se había fundado la guarnición de Concordia (del mismo modo que Milán contaba con la de Pavía) a escasos kilómetros. Cromacio fue ordenado obispo por Ambrosio, una vez que Valeriano (que había presidido el Concilio de Aquileya, aunque eclipsado por Ambrosio) muriera. Parece, por tanto, indiscutible que la ascendencia de Ambrosio llegaba hasta este extremo del imperio occidental.

Como también hicieran Gaudencio de Brescia⁹² y otros⁹³, Cromacio se preocupó de construir iglesias en lugares visibles de la ciudad con multitudinarias ofrendas de

⁸⁹ Ambr. *Epp.* 32 [48]; 37 [47]; 39 [46].

⁹⁰ L. Cracco Ruggini, "'Vir Sanctus': Il vescovo e il suo 'Pubblico ufficio sacro' nella città" in E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité* (Roma, 1998) 3-15.

⁹¹ R. Lizzi Testa, "Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy", 156-73.

⁹² Gaud. Brix. *Serm.* 17. En 400 o 402 Gaudencio compone este sermón para inaugurar la Iglesia *Concilium Sanctorum*. Para el acto, cuenta, se han traído reliquias de santos orientales y sangre de

reliquias en su inauguración, algo que ya en 386 había hecho Ambrosio con los santos Gervasio y Protasio. Lo curioso es que sólo un año después de ser consagrado obispo, Cromacio se diera prisa en terminar una basílica en Concordia, ciudad muy próxima a Aquileya donde se había desplazado la guarnición militar. La Basílica estuvo terminada mucho antes que otra que se había comenzado a construir previamente en Aquileya, y para su inauguración se importaron reliquias desde Venecia. Ya resulta significativo que no se mencionen reliquias milanesas, que en este momento eran enormemente populares en la región gracias a la labor propagandística de Ambrosio⁹⁴. Pero es que además, la inauguración fue acompañada de la dotación de un nuevo obispado para Concordia⁹⁵.

El episodio se presta a muchas interpretaciones. Es posible que en ello subyaciera un acto de independencia o de contestación al poder hegemónico de Ambrosio, un intento de establecer un sistema paralelo de obispos satélites y afines en torno a Aquileya. O simplemente la acción de Cromacio era una forma de reproducir a escala local el modelo ambrosiano de lealtades, de extender la red dentro de la Italia septentrional sin que ello supusiera un enfrentamiento con la sede milanesa.

En este sentido, la decisión de no importar reliquias milanesas parecía lo más sensato, dado el particular contexto de Aquileya. La ciudad estaba en la frontera con el Ílirico, un territorio tradicionalmente arriano, y habría recibido importantes contingentes de desplazados desde esta zona a partir de la derrota de Adrianópolis en 378. Por otra parte, Aquileya (y sobre todo Concordia) era un punto clave en la geografía militar del Imperio y en ella se localizaban importantes contingentes de soldados, muchos de los cuales eran contingentes godos de fe arriana. Importar unas reliquias tan relacionadas con la lucha contra el arrianismo como las de Gervasio y Protasio no era la mejor opción si se quería fomentar la adhesión al recién elegido obispo.

Sea como fuere, lo cierto es que la relación entre ambos perduró después de este hecho y Ambrosio recibió de aquél consultas sobre dudas teológicas (del tipo de si Dios puede o no mentir, por ejemplo) hecho éste que le permitía al milanés mostrar nuevamente su autoridad en el contexto de la *Italia Annonaria*, al menos de cara a la

Gervasio y Protasio, santos encontrados por Ambrosio en Milán. Como había hecho el obispo milanés en 386 las reliquias serán depositadas en el altar mayor.

⁹³ En la *Ep.* 5 [4] Ambrosio se dirige a otro de sus amigos el obispo Félix de Como, en la carta se refiere a la *Basílica Apostolorum* de Lodi, otra localidad que posiblemente recibe por primera vez una cátedra episcopal de mano de Ambrosio.

⁹⁴ L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, 33 y ss.

⁹⁵ Sobre la inauguración de la iglesia Episcopal de Concordia, Chrom. Aquil. *Serm.* 26.

posteridad⁹⁶. Además, es posible que plantearlo en cualquiera de los términos anteriores de colaboración u oposición sea excesivamente radical y en realidad los obispos del entorno de Ambrosio no funcionarían de una manera tan orgánica como la correspondencia de éste nos puede llevar a pensar⁹⁷.

Si la sombra de Ambrosio era visible en Aquileya, mayor era su influencia en las pequeñas diócesis de *Aemilia*. No en vano muchos de los obispos de esta zona habían sido elevados a la mitra por intercesión de Ambrosio, incluso es posible que muchos de ellos provinieran de los centros monásticos que aquél había puesto en marcha en Milán⁹⁸. Así se comprenden mejor las alusiones a la amistad del clero entendida como vínculo de la comunidad ascética que aparecen en el *De Officiis*. Estos “proto-monasterios” cumplían una función de educación y socialización de las elites, semejante a las escuelas de gramática y retórica, como la de Ausonio en Burdeos, de tal manera que las futuras clases dirigentes eclesiásticas establecían lazos de *amicitia* desde el principio. Ambrosio modelaría a sus miembros y establecería con ellos el determinante vínculo de autoridad que imponía la relación maestro-alumno⁹⁹. Este sería el caso de Félix de Como, Vigilio de Trento y Constancio de Claterna. También Simpliciano y Teodulo, secretarios cercanos a Ambrosio y quizá parte de los círculos monásticos milaneses, una vez muerto Ambrosio ocuparían las sedes de Milán y Módena respectivamente.

Es más, en el caso de Félix, para corroborar su lealtad al maestro y promotor, se preocupó de enviar una enorme trufa a Ambrosio poco antes del aniversario de su propia consagración. El regalo fue correspondido con una carta de Ambrosio en la que lo felicitaba por su aniversario y que Félix sabría valorar como una confirmación de que seguía perteneciendo al grupo de privilegiados con acceso al obispo¹⁰⁰. Algo que reportaba importantes beneficios. Por ejemplo, en una fecha temprana de su mandato posiblemente ya en 380, Ambrosio había dotado las sedes de Bolonia y Lodi respectivamente con Eusebio y Casiano, que según el propio Ambrosio era amigo

⁹⁶ Amb. *Ep.* 28 [50].

⁹⁷ M. Humphries, *Communities of the Blessed*, 137 y ss. ha puesto en entredicho el modelo orgánico que defendía entre otros D. H. Williams, *Ambrose*, 104 y ss.

⁹⁸ R. Lizzi Testa, “Ascetismo e monachesimo nell’Italia tardoantica”, *Codex Aquileensis* 5 (1991), 71.

⁹⁹ H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux : genesis of a Gallic aristocracy* (Londres, 1993), esp. 75-100

¹⁰⁰ Ambr. *Ep.* 43 [3].

común suyo y de Félix de Como¹⁰¹. De hecho, es muy posible que Lodi y Como fueran fundaciones *ex novo* del propio Ambrosio, quien densificaba así la malla de obispados del entorno y se aseguraba dos aliados fieles en un radio de unos 40 kilómetros al sur y al norte de Milán.

Pero otro caso más claro del poder de Ambrosio fue el ya mencionado nombramiento de Honorato como obispo de la sede vacante de Vercelli en 396. En su *Ep. extra collectionem* 14, Ambrosio confirma que el pueblo de Vercelli estaba dividido sobre quién debía ser el sucesor del difunto Limenio, algo que disuadiría más aún a Honorato que, por lo que cuenta, hasta entonces se habría entregado al ascetismo monástico¹⁰². Para complicar más la situación aparecieron en escena dos monjes. La descripción que Ambrosio hizo de los mismos ha llevado tradicionalmente a entender que eran jovinianistas. Fuera o no precisa esta identificación, lo cierto es que era muy oportuna para delimitar más claramente los dos bandos que optaban la cátedra, y de paso hacía de la divergencia doctrinal la causa principal del enfrentamiento, velando otras posibles motivaciones. En este sentido, que los monjes procedieran de Milán hace pensar que posiblemente existieron importantes razones políticas detrás de la lucha. Porque, tanto como la diferencia religiosa, la presencia de grupos rivales ante la elección episcopal suponían un reto frontal al sistema de obispados afines que para entonces había logrado establecer el obispo de Milán.

Por otra parte, la identificación de Honorato con Eusebio y la referencia a la unanimidad con la que el pueblo de Vercelli lo había aclamado obispo años antes, trataba de legitimar el hecho consumado que era la elección de su “amigo” Honorato. Sin menospreciar el valor de la presión popular en las elecciones episcopales¹⁰³, parece claro que Ambrosio sabía perfectamente que era preciso legitimar su imposición no sólo en el contexto de la *Italia Annonaria*, sino en el más amplio de las relaciones con la otra sede principal de la península, la de Roma. Más aún cuando era tan evidente que la autoridad de la sede milanesa se había impuesto. Para ello la identificación de los opositores como jovinianistas resultaba muy efectiva, dado que éstos habían sido condenados por primera vez en 393 por el papa Siricio.

¹⁰¹ Ambr. *Ep.* 5 [4].

¹⁰² ...*ut inter disidentes suscipiat hoc munus quod inter convenientes uix sustinetur?*, Amb. *Ep. ex Coll.* 14.1; *uid.* J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 292-336.

¹⁰³ L. Pietri, Y. Duval y P. Charles, "Peuple chrétien ou plebs. Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident" en A. Chastagnol y M. Christol (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.* (Roma, 1992) 373-95.

Pero, sin duda, el caso más claro de imposición de Ambrosio sobre uno de sus *fratres* fue un episodio protagonizado por Siagrio de Verona que comenzó cuando Ambrosio admitió a trámite una apelación sobre un dictamen de Siagrio y además revocó su condena. En la epístola 56, con evidente irritación, Ambrosio reprobaba el enorme error que había llevado a Siagrio a actuar contra el honor de una virgen que, por si fuera poco, era amiga de su hermana Marcelina. Una vez más, Ambrosio conseguía imponer su voluntad y hacer valer la superioridad de su cargo. Ya en 378 en una carta a los emperadores Ambrosio ponía de manifiesto la importancia que atribuía a la jurisdicción episcopal y en particular a la jerarquía de tribunales e instancias dentro de la misma, que en contra de las leyes de Constantino hacían la sentencia del obispo apelable ante el metropolitano o un concilio de quince obispos¹⁰⁴. No obstante, una vez que Ambrosio hubo dispuesto sobre el caso, escribió una segunda carta (Ep. 57) en la que, con un tono más conciliador, intentaría congraciarse con el obispo de Verona.

Este es uno de los casos más claros de cómo funcionaba la amistad de Ambrosio con los obispos de su entorno. La autoridad y el poder del cargo le permitían imponerse en determinadas ocasiones, pero el fermento para que este tipo de relación perdurase era el consenso que se establecía entre dos “amigos”, de ahí la necesidad de la reconciliación con Siagrio. Por otra parte, resulta sugerente analizar la imposición de Ambrosio en Verona, realmente el único conflicto episcopal que dejan traslucir las cartas del obispo milanés, desde el punto de vista de la geopolítica episcopal del norte de Italia, tratándose ésta de una sede a medio camino entre los dos grandes episcopados de Aquileya y Milán.

Liebeschuetz¹⁰⁵ afirma que estas dos cartas fueron sencillamente retórica, un mero ejercicio literario o un postrer intento de mostrar su poder. Suponiendo que ello fuera así, lo cierto es que Ambrosio, que sabía cómo funcionaba su relación con los obispos, se vio forzado a escribir junto a la carta en que imponía su decisión, otra en la que se reconciliaba con Siagrio. Si era simplemente retórica lo que había detrás de estas cartas, ésta sería la forma ideal en que para Ambrosio funcionaban las cosas con sus obispos, una combinación entre la imposición de la autoridad y el consenso y la reconciliación de la amistad.

Tal y como lo presentan las cartas de Ambrosio, la relación con sus *amici episcopales* consistiría en una relación piramidal en la que el obispo milanés ocupaba la

¹⁰⁴ Amb. *Ep. extra coll.* 7 de 378. J. Harries, *Law and Empire*, 180 y ss.

¹⁰⁵ J.H.W.G Liebeschuetz, *Ambrose*, 32-33.

cima de la organización y canalizaba las comunicaciones de sus obispos afines con el exterior. Ambrosio habría ido colocando a sus amigos y afines en las cátedras vacías (o en otras creadas por él *ad hoc*) del norte de Italia, algo que garantizaba la sumisión y la lealtad de éstos y alejaba a incómodos enemigos del poder episcopal. A través de estas mallas de afinidades y con una equilibrada combinación de la imposición y el consenso, estas transacciones lograron mantener una concordia en el episcopado de la Italia septentrional, que formó de esta manera un frente bastante cohesionado contra las amenazas del momento. Su posición dominante estaba asegurada por la cercanía a la corte, las conexiones con el *establishment* imperial, su conocimiento de los entresijos de la política y de las reglas tácitas que la dominaban, pero también por la presencia de personal afín dentro del obispado y por su hábil manejo de las relaciones “amistosas” en este medio.

Pero Ambrosio también obtenía beneficios de esta amistad. Los obispados cercanos fueron un centro de reclutamiento de vírgenes y monjes con los que realzar su rol de asceta y adornar multitudinarias ceremonias públicas, que servían a la perfección para representar la unidad de la comunidad en los delicados momentos de lucha que el obispado milanés tendría que vivir contra arrianos, judíos, herejes y contra el poder civil. Además estos obispados eran los principales receptores del tráfico de reliquias, muchas de ellas milanesas, que se dieron bajo el augurio de Ambrosio. Las ceremonias de consagración de estos continentes y el reparto de reliquias, eran herramientas fundamentales en los trabajos de ingeniería política que estaba llevando a cabo Ambrosio.

Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto la imagen de autoridad indiscutida que da en sus cartas era efectiva y no simplemente una construcción a posteriori del propio Ambrosio, que estaría describiendo más un desiderátum que una situación real. Hasta qué punto fue capaz de crear un sistema de obispados satélites con un gran grado de dependencia respecto del centro neurálgico o por el contrario sólo se trataba de alianzas más sujetas a contingencias y necesidades perentorias.

Ello pasaría por precisar hasta qué punto este sistema estaba vertebrado e intercomunicado, es decir hasta qué punto existía una comunicación y colaboración entre todos los componentes o si, por el contrario, todas las gestiones pasaban necesariamente por el centro rector que era Ambrosio. El problema es que la visión que se tiene de la organización eclesiástica de la Italia septentrional del momento está muy mediatizada por Ambrosio. Por ello, puede resultar útil no concebir las relaciones entre

obispos en términos de total gregarismo (o de frontal oposición). Posiblemente, dentro de una preeminencia de Ambrosio, éstas comprenderían una variada gama de posiciones sujeta a cambios circunstanciales.

Si no un control total, lo que parece claro es que Ambrosio disfrutó de una posición muy preeminente en el contexto de la organización episcopal del norte de Italia. Algo que no es de extrañar teniendo en cuenta su intervención en la arena política imperial. Tampoco resulta exagerado hablar de asimetría en estas relaciones de Milán con el resto de obispados, ya que era Ambrosio con mucho, el mejor situado de todos para efectuar unas negociaciones con la corte y los poderes públicos que eran enormemente delicadas, multiformes y complejas, y en las que el vacío de autoridad política no podía subsistir¹⁰⁶. Además, su experiencia en la vida política, su demostrado *savoir faire*, combinando la dulce persuasión con la imposición y la obstinación, o sus conexiones con la corte y la aristocracia hacían de él la pieza más valiosa del episcopado norditalico en el ajedrez a varias bandas que se estaba jugando a finales del siglo IV. Los obispos del entorno obtenían de su particular *amicitia* numerosos favores allí donde su influencia no podía llegar. A cambio, Ambrosio obtenía la fidelidad de los suyos y se aseguraba una política eclesiástica armónica en su zona de influencia, un frente común ante cualquier amenaza.

Como ya se ha mencionado, el nivel de aceptación de su poder que Ambrosio consiguió en su entorno, llegando incluso a eclipsar a la sede romana no se mantendría más allá del propio obispo. El modelo de la amistad desigual se mostró inefectivo cuando, muerto Ambrosio, su sucesor Simpliciano no fuera capaz de satisfacer las demandas de los obispados satélites.

Ello se debió a dos causas fundamentales. Por un lado, el cambio en las circunstancias políticas. La Guerra Gótica de 402 provocaría que la corte fuera trasladada de Milán a Rávena y convertiría la capital de *Aemilia* en tierra de frontera. Por otro lado, aunque Simpliciano estaba más preparado teológicamente que Ambrosio, no contaba con la red de amistades ni con la experiencia política de aquél¹⁰⁷. En consecuencia, el dominio de Milán dejaría de ser rentable para estos pequeños obispados cuando la reciprocidad (aunque asimétrica) de la amistad dejara de fluir.

¹⁰⁶ L. Cracco Ruggini, ““Vir Sanctus”: Il vescovo e il suo “Pubblico ufficio sacro” nella città” en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle* (Roma, 1998), 3-15.

¹⁰⁷ L. Cracco Ruggini, “Nascita e morte di una capitale”, 45 y ss.

No obstante – y sin insinuar que el poder de Ambrosio se debiera solamente a su capacidad de autorepresentación – el menor volumen documental en el siglo V hace difícil penetrar en el funcionamiento del norte de Italia. Los escritos de los obispos posteriores, como Gaudencio, Zenón o Máximo, no transmiten conflictos entre las sedes, algo que evidentemente no demuestra que no existieran, dado que la mayoría de los escritos conservados de éstos son sermones. Tampoco existen evidencias de que ninguno de éstos fuera capaz de crear una esfera de poder más allá de su propia diócesis.

Sin embargo, sí quedan evidencias de que el modelo de autoridad construido por Ambrosio y sus formas de expresión permanecieron vigentes. En primer lugar, se siguieron manteniendo el culto, el tráfico de reliquias y las tareas constructivas, como demuestran los casos de Gaudencio o Cromacio.

En segundo lugar, se mantuvo la comunicación entre las distintas sedes episcopales, unidas por una aparente concordia y un respeto a los límites diocesales. La impresión es que, en parte gracias a la labor de Ambrosio, el norte de Italia contaba con una geografía eclesiástica bien definida gracias al asentamiento en grandes centros urbanos que mantuvieron una cierta relación jerárquica entre ellos. Ello es apreciable incluso en el registro arqueológico. Así se ha podido constatar como la cristianización de la diócesis de Vercelli se lleva a cabo desde Milán y no desde Turín, lo cual demostraría que se continuaba aceptando el esquema episcopal que Ambrosio había diseñado¹⁰⁸.

En tercer lugar, a partir de estas grandes sedes episcopales se profundizaría en un programa de cristianización capilar del hinterland que tampoco produjo conflictos entre las sedes. El caso de la Val di Non es un ejemplo de este proceso de asentamiento coordinado de la geografía eclesiástica. Esta labor se llevó a cabo a partir de la colaboración entre el obispo y las grandes fortunas locales¹⁰⁹, algo que posiblemente se benefició de la extracción social del obispado italiano, proveniente de los cuadros medios profesionales de la sociedad y la baja aristocracia, lo que permitía una sumisión

¹⁰⁸ G. Pantò, “Chiese rurali della diocesi di Vercelli” en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo: 9o Seminario sul tardo antico e l'alto Medioevo*, (Mantua, 2003), 87-108.

¹⁰⁹ L. Pejrani Baricco, “Chiese rurali in Piemonte tra V e VI secolo” en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, 57-86.

a los intereses aristocráticos y una relación íntima con las poderosas estructuras seculares¹¹⁰.

b) La disputa por la hegemonía episcopal en la Galia: El Concilio de Turín

Muy distinto de Italia era el panorama en la Galia de finales del siglo IV. Aquí una geografía episcopal menos desarrollada y mucho menos jerarquizada que la italiana dio lugar a enconadas luchas por los límites episcopales y la primacía de las sedes. Los continuos cambios en la administración secular, las usurpaciones y las luchas doctrinales vinieron a añadir elementos de confrontación sobre un sustrato cuya fluidez e indefinición lo hacían especialmente preparado para ello.

Una muestra de los problemas a que ello dio lugar fue el cisma feliciano. La cuestión había surgido cuando Félix, obispo de Tréveris, había apoyado la condena contra los priscilianistas, a lo que se habían opuesto Martín de Tours y Ambrosio de Milán¹¹¹. La evidencia documental no permite conocer mucho más de este obispo, pero a tenor de las actuaciones de otros usurpadores, como se verá, no es improbable que Félix hubiera sido elevado a la cátedra por el propio Máximo. Lo que sí se sabe es que este hecho enraizaría en el ambiente de rivalidad episcopal gala, que se escindió entre los que comulgaban con Félix y los que dejaron de hacerlo. El cisma Feliciano vino a polarizar la lucha por el poder en la Galia en los primeros años del siglo V, una forma de afianzar alianzas y racionalizar disputas por el poder metropolitano y por la capacidad de crear nuevas sedes en una geografía episcopal poco definida que ofrecía grandes posibilidades a los obispos ambiciosos.

Con el fin de resolver la disputa se reunieron al menos cuatro concilios, dato que da idea de la falta de efectividad de los mismos. Ambrosio fue invitado a mediar en dos de estos concilios (uno de 390 en Milán y otro de 392 en la Galia¹¹²). El obispo de Milán había dejado clara su postura en la segunda embajada ante Máximo cuando se negó a comulgar con los obispos que habían condenado a muerte a Prisciliano y los suyos, por lo que parece evidente que no fue elegido por su imparcialidad en la

¹¹⁰ C. Sotinel, "Le recrutement des évêques en Italiae aux IVe et Ve siècles: essai d'enquête prosopographique" en VV.AA. (ed.), *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 193-205.

¹¹¹ Sulp. Seu. *Dial.* 3.12-13.

¹¹² Ambr. *Ep. extra Coll.* 11 [51].6: *propter aduentum Gallorum episcoporum*.

cuestión¹¹³. Del mismo modo, al sínodo reunido en Nimes en octubre de 394 ó 396 sólo habían asistido obispos galos, sin que se pueda constatar la presencia de ningún antifeliciano reconocido. Quien sí estuvo presente fue Félix de Tréveris, por lo que se ha asumido que la de Nimes fue una reunión de obispos felicianos.

Todo parece indicar, por tanto, que los felicianos contaban con mayor poder (secular y episcopal) dentro de la Galia, mientras que los antifelicianos tenían conexiones con Italia que explotaron en su lucha interna. La íntima relación que el cisma tuvo con el poder secular, lleva a suponer una vinculación entre la aristocracia que había aupado a Máximo y los obispos felicianos. Así, es posible que la sucesión de usurpaciones – entre la de Máximo y la de Eugenio sólo mediarían cuatro años, y sólo trece años después se produjo la rebelión de Constantino III – estuviera en la raíz de la perduración de la disputa, como mínimo hasta los primeros años del siglo V. No obstante, no cabe atribuir demasiada coherencia ideológica al cisma, de hecho hay ejemplos del cambio de postura dentro de los grupos feliciano y antifeliciano (como el propio Higinio¹¹⁴) y de sus afinidades políticas. Éste habría servido muchas veces de expresión de luchas más locales y circunstanciales, y habría venido a concretar conflictos que nada tenían que ver con el juicio a los priscilianistas, como la lucha por el territorio metropolitano y la capacidad de elegir obispos.

La cuestión feliciano perduraría con mayor o menor intensidad durante el primer cuarto de siglo, aunque el último concilio en que se menciona sería el de Turín, quizá celebrado bajo el obispado de Máximo¹¹⁵. Como los otros concilios celebrados en Italia, en el de Turín los antifelicianos, como Próculo de Marsella, tuvieron una clara preeminencia. No obstante, los obispos felicianos, si bien excusaron su asistencia, sí se preocuparon de enviar delegados. Este hecho demostraba hasta qué punto era importante para los felicianos legitimar su posición de cara a Italia. Los antifelicianos no dejaron pasar la ocasión y decretaron que los que desearan retractarse de haber

¹¹³ Ambr. *Ep.* 30 [24].12: *Postea cum uideret me abstinere ab episcopis, qui communicabant ei, uel qui aliquos deuius licet a fide, ad necem petebant; commotus eis iussit me sine mora regredi.*

¹¹⁴ Higinio, obispo de *Corduba*, había sido el primero en denunciar a Prisciliano ante el metropolitano, Hidacio de *Emerita* (Sulp. Seu. *Chron.* 2.46.9), no obstante más tarde abrazaría el priscilianismo y hubo de requerir la intercesión de Ambrosio, Ambr. *Ep.* 30 [24].12: *Ego uero libenter, etsi me plerique insidias euasurum non crederent, ingressus sum iter, hoc solo dolore percitus, quod Hyginium episcopum senem in exsilium duci comperi, cui nihil iam nisi extremus superesset spiritus.*

¹¹⁵ Max. Taur. *Serm.* 21, donde habla de la necesidad de dar hospicio a los obispos, aunque la mención *diuersarum gentium homines*, no encaja del todo con obispos que vienen de la cercana Galia.

comulgado con Félix serían reintegrados en el seno de la Iglesia, tal y como lo había apuntado Ambrosio en sus cartas¹¹⁶. Asimismo, en un gesto de reconciliación se respaldaba a los obispos Triferio e Spano, posiblemente felicianos, de acusaciones que pesaban sobre ellos.

En el panorama enormemente fluido y vagamente definido que era el episcopado galo, la cuestión felicianiana había polarizado las luchas por el poder, permitiendo el establecimiento de bandos y alianzas entre los obispos. Como demuestra el concilio de Turín, con estas alianzas se había conseguido involucrar a gran parte del episcopado galo e italiano en conflictos tan circunstanciales y locales como eran las luchas entre facciones por el poder dentro de un obispado, o luchas entre sedes limítrofes. Pero el cisma no sólo había conseguido racionalizar el conflicto por el poder, sino que al mismo tiempo había conseguido legitimar y lubricar procedimientos de resolución de conflictos como los concilios o como el recurso a los obispos italianos. Éste último se convertiría en endémico en el siglo V y todavía a mediados del siglo el recurso ante la sede de Roma, como se verá, sería un recurso para las partes menos privilegiadas por sus relaciones galas. En este sentido, el concilio de Turín también marcó el final de una etapa en la que el norte de Italia y en especial Milán habían capitalizado las relaciones con el sur de la Galia, una vinculación que provenía de tiempos de Hilario de Poitiers, pero que se había afianzado enormemente en época de Ambrosio. A partir de entonces Roma tomaría progresivamente el relevo en las funciones de salvaguarda de las relaciones episcopales dentro de la Galia.

Por último, el cisma felicianiano había obligado a los obispos contrarios a enviar delegados al concilio de Turín, en donde se manifestaba la voluntad de reconciliación que tenían las partes, que necesitaban urgentemente clarificar de la geografía episcopal de la Galia. Es posible que para entonces los grupos que la controversia felicianiana había definido estuvieran comenzando a perder consistencia, de tal manera que la etiqueta ya no servía para delimitar las partes en pugna por el poder episcopal. De hecho, la cuestión felicianiana no vuelve a ser mencionada después del concilio. Algo que estaba muy lejos de significar el final de tal lucha, como el concilio demostraba, y paradójicamente la acusación de priscilianismo perduraría hasta bien entrado el siglo V.

¹¹⁶ *Acta Conc. Taur.: Illud decreuit praeterea sancta synodus, ut, quoniam legatos episcopi Galliarum, qui Felici communicant, destinarunt, ut, si quis ab eius communione se uoluerit sequestrare, in sanctae pacis consortium suscipiatur iuxta litteras uenerabilis memoriae Ambrosii episcopi uel Romanae ecclesiae sacerdotis dudum latas.*

El tema central del Concilio de Turín, por tanto, fue definir el poder metropolitano y la geografía eclesiástica del sur de la Galia, algo que se manifestaba en dos cuestiones fundamentales. La primera fue dilucidar quién tenía el poder metropolitano en Narbonense II, una provincia recientemente instituida, sobre la que Marsella, ahora en Viennense seguía reclamando su poder en tanto que ciudad más poblada e importante que Aix, la capital oficial. La segunda consistió en establecer qué ciudad de la Viennense tenía el poder metropolitano, si Vienne (la capital provincial oficial) o Arlés.

La solución que se aportó en Turín fue que Próculo de Marsella seguiría teniendo potestad en la Narbonense II, a pesar de que no era su provincia, por su especial autoridad y su experiencia en el obispado. No obstante, parece implicar, estos derechos acabarían una vez muerto Próculo, y sus sucesores no gozarían de ellos¹¹⁷. Para el caso de la Viennense, el Concilio tomaba la decisión de que aquella ciudad que fuera capaz de demostrar que era la capital metropolitana, tendría el poder de ordenar obispos en la provincia. No obstante, instituía salomónicamente que cada ciudad sólo debía ordenar en su ámbito cercano¹¹⁸.

En definitiva, el Concilio hacía continua referencia a la geografía secular (a pesar de las directrices de Serdica) y parecía instituir el respeto a los límites seculares y a la autoridad metropolitana. El hecho de que, excepcionalmente, se permitiera a Próculo mantener su autoridad en la Narbonense II, era en este caso una confirmación de la norma. Pero la interpretación del conflicto es mucho más complicada teniendo en cuenta que la fecha de su celebración no es segura, y que datar el concilio en una u otra fecha implica distintas interpretaciones acerca de las relaciones episcopales dentro de la Galia, de los vínculos de las sedes diocesales con la administración secular, y de las relaciones entre este territorio y Roma.

Las actas conservadas sólo mencionan que el concilio tuvo lugar un veintidós de septiembre pero no indican el año. No obstante, se está de acuerdo que éste hubo de

¹¹⁷ *Acta Conc. Taur. 1: ut ipse sanctus Proculus tanquam pius pater consacerdotes suos honoret ut filios et memoratae prouinciae sacerdotes tanquam boni filii eundem habeant ut parentem et inuicem sibi exhibeant caritatis affectum.*

¹¹⁸ *Acta Conc. Taur. 2: unaquaeque de his uiciniores sibi intra prouinciam uindicet ciuitates, atque eas ecclesias uisitet quas oppidis suis proximas magis esse constiterit, ita ut memores unanimittatis atque concordiae, non alter alterum longius sibi usurpando quod est alii proprius inquietet.* J. Zeiller, “Les Églises de Gaule dans la première moitié du Ve siècle” en AAVV (ed.), *Saint Germain d'Auxerre et son temps* (Auxerre, 1950), 1-14.

celebrarse entre 397 y 417. Los *termini post quem* y *ante quem* vienen marcados por la mención explícita a la muerte de Ambrosio a través de la expresión *uenerabilis memoriae*¹¹⁹; y por las cartas del Papa Zósimo fechadas precisamente en septiembre de 417, donde se hace referencia a los resultados del concilio¹²⁰.

A la dificultad para datar el concilio se suman los problemas para fechar cambios en la administración secular que modificarían la interpretación del Concilio, aún cuando estos dos eventos no necesariamente han de estar directamente relacionados. En concreto, la disputa entre Vienne y Arlés tomaría distinto significado en función de si la prefectura de las Galias había sido trasladada desde Tréveris a Arlés o no. Un hecho controvertido dado que implica conclusiones acerca del impacto de las invasiones de 406, y que en último extremo se mezcla con la discusión sobre las causas internas o externas del final del mundo romano.

Los trabajos clásicos para datar el cambio de la prefectura de Tréveris a Arlés son los de Palanque, que dio la fecha de 395 y de Chastagnol que optó por 407¹²¹. Como se ha mencionado, adoptar una u otra cronología lleva a distintas interpretaciones de las causas de la decisión. La postura de Chastagnol implica el traslado apresurado de la prefectura en conexión con las invasiones de suevos, vándalos y alanos, algo que se asimilaba a lo ocurrido con la traslación de la corte de Milán a Rávena en 402 en medio del ataque de Alarico. Sin embargo plantea el problema de la efectividad de tal cambio en medio de un proceso de usurpación como era el de Constantino III. Por su parte, Palanque basó su datación en la cronología de las alusiones en las fuentes legales a *Quinque provinciae* (la mayoría anteriores a 395) y *Septem provinciae* (todas ellas posteriores a 395)¹²².

Más recientemente, Drinkwater ha utilizado las menciones de Claudiano sobre la huida de los senadores hacia la Galia en medio de la Guerra Gótica, como otro apoyo más a la cronología de Palanque¹²³. No obstante, las contradicciones que existen entre

¹¹⁹ *Acta Conc. Taur.* 5.

¹²⁰ Zos. *Rom. Epp.* 3-5; 7 (Por razones de comodidad se ha decidido seguir la numeración de Patrología Latina. En el listado de fuentes se citan las ediciones consultadas para cada epístola)

¹²¹ A. Chastagnol, “Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l’an 407 de notre ère”, *RH* 249 (1973), 23-40.

¹²² J. R. Palanque, “La date du transfert de la Préfecture des Gaules de Trêves à Arles”, *REA* 3 (1934), 359-65.

¹²³ J. F. Drinkwater, “The usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)”, *Britannia* 29 (1998), 269-98; Claud. *Get.* 296-300.

lo que se conoce del desarrollo de la Guerra Gótica y las menciones confusas de Claudiano y Prudencio a este respecto restan, en mi opinión, credibilidad a este argumento¹²⁴. Más convincentes son el resto de sus argumentos. Drinkwater opina que la prefectura habría salido de Tréveris en 395, aunque se habría establecido en Lyon antes de que Constantino III la trasladase definitivamente a Arlés. Ello explicaría el interés del usurpador de llegar a Lyon y el hecho de que sus primeras emisiones monetarias se hicieran desde esta ciudad.

La conclusión última de la versión de Palanque y Drinkwater es que el traslado de la prefectura tuvo que ver con una reorganización de la política interna, destinada a controlar los conatos de usurpación, algo que en mi opinión resulta convincente. En este sentido, la traslación de la corte de Milán a Rávena y de la prefectura de las Galias implicó un cambio en la geopolítica imperial que dejaba de estar fundada sobre un eje norte-sur de Milán a Tréveris, para pasar a otro eje este-oeste de Rávena a Arlés¹²⁵. Aunque parece cierto que ambos hechos estuvieron vinculados, es algo que con la información disponible en la actualidad no se puede afirmar categóricamente.

Volviendo a la datación del Concilio de Turín, las dos cronologías clásicas sobre el tema son la de Babut, que afirmaba la existencia de dos concilios, uno sobre 405 y el otro en 417¹²⁶; y la de Palanque, que estableció el concilio en 398 junto con el traslado de la prefectura en 395¹²⁷. De hecho, el encabezamiento del Concilio de Turín hacía mención a las *Quinque provinciae*, que como se ha visto es uno de las pruebas utilizadas por la argumentación de Palanque. Babut afirmaba la existencia de dos

¹²⁴ La batalla en Pollenzo (402) parece indicar que los godos se dirigían a la Galia, mientras que las alusiones de Claudiano a las huidas de los senadores a la Galia y la mención de Prudencio de que los godos llegaron al suelo de Etruria (Prudentius, *Contra Symmachum* 2.700-703: *Iamque ruens Venetos turmis protriuerat agros / et Ligurum uastarat opes et amoena profundi / rura Padi Tuscumque solum uicto amne premebat.*) parecen indicar que las hordas de Alarico penetraron más al sur de lo que normalmente se ha pensado, algo que encaja con la intención de presionar al gobierno de Honorio y con la estrategia que el propio Alarico desplegaría en 410. Sin embargo, ni se tiene mención de ninguna batalla que los detuviera en Toscana, ni se tiene constancia de que existieran tropas romanas tan al sur, capaces de frenar al invasor.

¹²⁵ A. Ferrill, *The Fall of the Roman Empire: the Military Explanation* (Londres, 1986), 95-115; J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425* (Oxford, 1975), 333.

¹²⁶ C. É. Babut, *Le concile de Turin: essai sur l'histoire des églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)* (París, 1904).

¹²⁷ J. R. Palanque, "Les dissensions des Églises des Gaules à la fin du IVe siècle et la date du concile du Turin", *Revue d'Histoire de l'Église* 21 (1934), 481-501; J. R. Palanque, "La date du transfert de la Préfecture des Gaules de Trèves à Arles", 359-65.

sínodos basándose en que el papa Zósimo mencionaría en sus cartas de 417 decisiones de un Concilio de Turín que no aparecían en las actas, algo que no sorprende dado que las que se conservan son claramente incompletas. Aunque hasta hace relativamente poco la tendencia había sido a considerar que el concilio se celebró en 398¹²⁸; más recientemente dos trabajos cuestionado de manera distinta esta asunción, volviendo de nuevo a la idea de dos concilios de Babut. Frye dice que hubo un primer concilio en torno al 400, mientras que las actas que se conservan serían de un concilio celebrado en 417¹²⁹. Por su parte Kulikowski sitúa el primer sínodo en 397 y el otro, el que generó las actas conservadas, entre 407 y 414¹³⁰.

Todos los estudios sitúan el Concilio después del traslado de la prefectura, aunque Kulikowski afirma que las dudas que presenta el concilio sobre el status de Arlés y Vienne demuestran que el asentamiento de la prefectura era todavía inestable y no definitivo, lo que apoya su cronología del concilio durante o inmediatamente después de la usurpación, aludiendo incluso a que la reunión en Italia pudo estar motivada por el clima de inseguridad que se vivía en Galia¹³¹. No obstante, parece que la inseguridad sobre cuál era sede metropolitana de Vienne (si la capital provincial o la capital de la prefectura), al contrario de lo que afirma Kulikowski, sería mayor una vez que el status de Arlés como centro de la prefectura fuera oficial. Por otro lado, la expresión *metropolim*, sobre la que basa el razonamiento, parece tener en la frase un sentido puramente eclesiástico y no civil¹³². Tampoco considero demasiado concluyente su argumento sobre la inseguridad en la Galia que, sin embargo, plantea el problema de la pertinencia de un Concilio fuera de los límites geográficos de la usurpación, especialmente en el caso de Próculo, que siendo el principal apoyo eclesiástico de Constantino no habría tenido demasiado problema en imponer sus tesis dentro de la esfera del usurpador.

Más sólido y sugestivo, en mi opinión, resulta el razonamiento de Frye (cuyo estudio Kulikowski parece desconocer). Frye, como Babut, dice que el concilio tuvo

¹²⁸ R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, 17; J. Gaudemet y C. Munier, *Conciles gaulois du IVe siècle: texte latin de l'édition C. Munier* (Paris, 1977), 133-134; É. Griffe, "La date du Concile de Turin (398 ou 417)", *BLE* 74 (1973), 289-93.

¹²⁹ D. Frye, "Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul", *JEH* 42:3 (1991), 349-61.

¹³⁰ M. Kulikowski, "Two Councils of Turin", *JThS* 47:1 (1996), 159-68.

¹³¹ M. Kulikowski, "Two Councils of Turin", 168.

¹³² *Acta Conc. Taur. 2: ut qui ex his approbauerit suam ciuitatem esse metropolim, is totius prouinciae honorem primatus obtineat, et ipse canonum ordinationem habeat potestatem.*

lugar en septiembre de 417, en medio de la disputa entre Roma y las iglesias italianas por la primacía de Arlés (que será objeto de atención más adelante). El punto más fuerte (y a la vez más problemático) de esta cronología es el hecho de que precisamente en septiembre de 417, Zósimo se dedicó a escribir una serie de cartas en las que por un lado rebatía el status de obispo metropolitano de Próculo rebatiendo las decisiones de un concilio (que no nombra); y por otro, apoyaba las decisiones de un concilio de Turín que había condenado los ataques de Lázaro a Briccio, un antiguo protegido de Martín de Tours, pero que finalmente y en contra de su maestro tomaría partido por el bando feliciano, lo que quizá le ayudó a suceder a Martín como obispo de la ciudad¹³³. El problema es que la primera de estas cartas es precisamente del veintidós de septiembre de 417, el mismo día que aparece en las actas del concilio, lo cual plantea el problema de cómo se enteró Zósimo desde Roma de las decisiones que se estaban tomando a seiscientos kilómetros de distancia, cuando el propio obispo de Roma acusaba a Próculo de no asistir a sus sínodos y dejaba claro que no habían coincidido en ninguno¹³⁴.

Babut había salvado la cuestión introduciendo, es cierto que sin ninguna base, un supuesto concilio en Roma al que Próculo no se había presentado. Frye, por su parte, opina que Zósimo habría asistido a la primera parte del concilio en Turín, pero se habría retirado antes de que éste acabase, momento que habría aprovechado Próculo para imponer su voluntad en el mismo. Contra ello parece alzarse la frase inicial de las actas donde se menciona que el primer asunto abordado fue precisamente aquél de Próculo¹³⁵. A Zósimo, continúa Frye, las noticias le habrían llegado el veintiocho y veintinueve de septiembre cuando redactó una carta mencionando la intención de Próculo de ir contra la disciplina de la santa sede¹³⁶. Las cartas de Zósimo tampoco lo ponen nada fácil ya que cuando se refieren a un concilio reciente no mencionan Turín y viceversa. Aunque la teoría de Frye resulta tremendamente sugerente, sin embargo resulta mucho más complicada que admitir una fecha más reciente, y plantea algunos problemas en el contexto de 417.

Por ello, mi opinión es que el Concilio pudo perfectamente celebrarse en 398 como mencionaba Palanque. Es en este contexto donde cobraba más sentido la

¹³³ Zos. Rom. Epp. 3, 4, 5, 7 y Ep. “*reuelatum est nobis*”.

¹³⁴ Zos. Rom. Epp. 3 y 4.

¹³⁵ *Acta Conc. Taur.* 1: *Nam cum primus omnium uir sanctus Proculus Massiliensis episcopus ciuitatis se tamquam metropolitanum ecclesiis, qua in secunda prouincia Narbonensi positae uidebantur, diceret praeesse debere...*

¹³⁶ Zos. Rom. Ep. 5.

controversia felicianiana que se observa detrás del conflicto con los obispos de Narbonense II, Remigio de Aix, Urso, Octavio y Triferio, y la petición explícita a aquéllos que comulgaban (usado en tiempo presente en las Actas, *communicant*) con Félix para que se reintegraran en la comunión de los antifelicianos¹³⁷.

Asimismo, a finales de los noventa encaja perfectamente la reclamación de Próculo sobre la provincia Narbonense II, que no hacía mucho se había separado de la Viennense (en algún momento entre 359 y 381¹³⁸). Aunque ello también encaja con la lucha por las parroquias de Citharista y Gargaria que se da en septiembre de 417, las mismas reclamaciones podían resultar demasiado temerarias en este contexto – desde 412 Constancio habría llevado a cabo una purga del episcopado adepto a Constantino III – y en absoluto encajan con un superviviente político como era Próculo que ostentó la cátedra durante casi 50 años.

También en este contexto se explicaría la alusión a las cartas de Ambrosio y del obispo de Roma (Siricio en 398), que “han sido recibidas recientemente y que buscan la paz en la Iglesia”, algo que difícilmente habría salido de un concilio antifeliciano al que asistiera Próculo en referencia a las cartas de Zósimo, como afirmaba Frye¹³⁹. Además parece difícil que un concilio en septiembre de 417 tratara el poder metropolitano de Arlés de una manera tan lateral y despreocupada como lo hace el canon segundo del de Turín. Después de que en marzo de ese mismo año Zósimo hubiera dado al obispo de Arlés plenos poderes en la Galia, éste se habría convertido en el principal tema de debate entre los obispos galos¹⁴⁰. Por otro lado, pretender ignorar la cuestión de Arlés, intentando plantear que la disputa se circunscribía exclusivamente a la provincia Viennense, no encaja con la decidida toma de partido a favor del poder de Próculo que se observa en el canon primero.

El Concilio de Turín al que se refiere Zósimo para criticar las acciones de Lázaro, o bien formaba parte no conservada de las actas del Concilio o, quizá, fue

¹³⁷ *Acta Conc. Taur.* 6: *qui Felici communicant*; aunque tardía y poco convincente, resulta curioso que la *Vita Felicis* 3.9, mencionara que Félix había dejado su oficina doce años después de su elección, es decir aproximadamente en 398, precisamente la última vez que se oye hablar de la controversia felicianiana.

¹³⁸ A. Chastagnol, “Le diocèse civil d'Aquitaine au Bas-Empire”, *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1970), 272-92.

¹³⁹ *Acta Conc. Taur.* 6: *in sanctae pacis consortium suscipiatur iuxta litteras uenerabilis memoriae Ambrosii episcopi uel Romanae ecclesiae sacerdotis dudum latas, quae in concilio legatis praesentibus recitatae sunt*, Cf. D. Frye, “Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul”, 358.

¹⁴⁰ Zos. Rom. *Ep.* 1.

debatido en otros sínodos, a los que también se refiere Zósimo¹⁴¹. Así se justificarían las menciones aparentemente contradictorias de Zósimo al *indebita synodus*¹⁴² que había permitido a Próculo apropiarse de lo que no era suyo (algo que coincide con las actas conservadas del concilio de Turín); y a los *grauissimi episcopi*¹⁴³ que “recientemente” habían condenado en Turín a Lázaro.

En conclusión, la postura de Frye resulta interesante y sólida (salvo ciertos puntos flacos de los que la cronología de 398 tampoco adolece) y explica por qué el Papa Zósimo estuvo tan preocupado con la indisciplina de Próculo precisamente en septiembre de 417. No obstante, situar el Concilio de Turín en 398, encaja mejor con el contexto histórico. Así, las actas del concilio transmiten una geografía episcopal aún poco definida y jerárquica que, aparte de la posición de preeminencia de Próculo, nada extraño entre los obispos antifelicianos, obligaba a buscar soluciones de compromiso en un contexto en el que no existía un claro centro de poder. Esta falta de consenso había llevado a que una de las soluciones que aportaba el concilio fuera el respeto a la geografía civil. Ello era evidente en casos como la disputa entre Arlés y Vienne, en los que no se había llegado a imponer una solución. Pero también se ponía de manifiesto en el caso de Marsella, donde como respuesta a las críticas contra el poder de Próculo, pero sin poder resistir la influencia del obispo de Marsella, se acordaba excepcionalmente concederle poder sobre la Narbonense II y de paso desviarlo de la disputa por el poder que se estaba dando en su provincia Viennense. Un panorama muy distinto, por tanto, del descrito por Frye, quien parece insinuar que la administración secular habría seguido a la episcopal al situar el Consejo de las siete provincias en Arlés¹⁴⁴. Ahora, de la misma forma que en el caso de Ambrosio, se ponía de manifiesto cómo el poder del obispo de una capital imperial se incrementaba a través del continuo contacto con las más altas instancias seculares y no al revés. No obstante, es posible que la mención al obispo de Milán en pleno Concilio de Turín evocara precisamente una Iglesia capaz de sustraerse al control secular¹⁴⁵.

¹⁴¹ Zos. Rom. Ep. 3.3: *Vetus Lazarus consuetudo est innocentiam criminandi, per multa concilia in sanctum Bricium coepiscopum nostrum Turonicae ciuitatis diabolicus accusator inuentus est.*

¹⁴² Zos. Rom. Ep. 7.

¹⁴³ Zos. Rom. Ep. 4: *Sed Lazarus, dudum in Taurinensi concilio grauissimorum episcoporum sententiis pro calumniatore damnatus.*

¹⁴⁴ D. Frye, “Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul”, 359.

¹⁴⁵ *Acta Conc. Taur. 5: suscipiatur iuxta litteras venerabilis memoriae Ambrosii episcopi vel Romanae ecclesiae sacerdotis dudum latas, quae in concilio legatis praesentibus recitatae sunt.*

No obstante, la Iglesia gala se mostró enormemente dependiente del contexto político secular, cuyas luchas permearon entre los obispos. Así la llegada de Constantino al sur de la Galia en 408 había traído una nueva polarización del episcopado galo que no respetaba las fronteras antes trazadas por el cisma feliciano. Por tanto, es difícil afirmar que el cisma feliciano había revivido con la usurpación de Constantino, como hace Frye, a no ser que se necesite afirmar la consistencia de la controversia hasta 417 para justificar la presencia de la misma en las Actas del Concilio de Turín, que Frye supone de ese mismo año¹⁴⁶.

Pero independientemente de su fecha, el Concilio representaba la voluntad de los antifelicianos, y también de los felicianos que mandaron delegados, de resolver sus disputas más allá del poder secular. Ello confirmaba cómo el conflicto continuo obligaba a encontrar mecanismos de resolución de disputas y de legitimación de la autoridad del obispo que acababan reforzando el sistema por encima de las alarmas de disrupción. Igualmente, el proceso de lucha por la jurisdicción episcopal demuestra cómo la dinámica de conflictos continuos lubricaba y facilitaba el proceso de asentamiento de la geografía eclesiástica.

c) La disputa entre Hilario y León Magno: El caso de Celedonio (445)

La disputa por el poder metropolitano en las Galias no acabaría con Patroclo, sino que arrearía en tiempos de Hilario. Durante su episcopado se produjo la invasión de los monjes de Lérins en las sedes del norte de la Galia. Entonces debió de hacerse más evidente la primacía arelatense que Patroclo había tratado de arrogarse. Seguro del poder que proporcionaba el respaldo de sus antiguos compañeros de monasterio, al parecer, Hilario se habría dedicado a colocar a sus obispos afines en cátedras galas, llegando incluso a deponer a los obispos existentes.

En 445, dos de estos obispos depuestos apelaron ante la sede episcopal de León Magno en Roma. Celedonio de *Vesontio* (Besançon), metropolitano de *Maxima Sequanorum*, se quejó de haber sido injustamente depuesto bajo la falsa acusación de haberse casado con una viuda. Por su parte, Proyecto (obispo de sede desconocida pero posiblemente de la Narbonense I) acusaba a Hilario de haberlo sustituido por otro

¹⁴⁶ D. Frye, "Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul", 359.

obispo aprovechando su enfermedad. Hilario acudió a Roma para defenderse de los cargos y el obispo León debió de entender que aquella era una ocasión inmejorable para intervenir de nuevo en los asuntos galos¹⁴⁷.

Sus predecesores inmediatos en la sede romana, Celestino y Sixto, se habían mantenido al margen de la convulsa Galia, al menos eso es lo que las fuentes conservadas permiten ver. Pero a León, desde muy temprano, le había tocado involucrarse en las disputas de la aristocracia gala. De hecho, cuando fue elegido Papa, León se encontraba en Galia mediando entre Aecio y Albino, lo que viene a demostrar no sólo la confianza que se tenía en las dotes diplomáticas del presbítero, sino además que éste contaba con conexiones que lo hacían un interlocutor válido tanto para la aristocracia romana de los *Caeonii*, como para los nobles galos de Aecio. Su intervención en el episcopado galo, por lo tanto, iba a ser de todo menos desinteresada.

No obstante, el episodio resulta bastante escurridizo y todo lo que sabemos del mismo está plagado de dudas, en parte porque las fuentes principales para conocerlo son una carta del propio León a los obispos de Vienne, condenando la actuación de Hilario¹⁴⁸; un rescripto de Valentiniano III apoyando y casi parafraseando la decisión de León¹⁴⁹; el relato tardío – y también contrario a Hilario – de la *Vita Romani*; y por último la *Vita Hilarii* de Honorato. Todas, por tanto, versiones muy poco sospechosas de imparcialidad. Pero además se observa en todas las fuentes una dependencia de la carta de León. El rescripto de Valentiniano podía estar escrito por alguien muy cercano a León en tanto que repite el mismo argumento que la mencionada carta. La *Vita Romani*, parece presentar una tradición local de los hechos pero con importancia de la carta de León que es explícitamente citada en el relato¹⁵⁰. Incluso el relato de la *Vita Hilarii* parece estar totalmente supeditado a lo que cuenta la carta de León y destinado a justificar su narración.

Entre estas cuestiones problemáticas estaría, en primer lugar, la cuestión de quién había iniciado la acusación contra Celedonio. La *Vita Hilarii* menciona que Hilario se había encontrado casualmente con el proceso en medio de un viaje al norte, donde Germán de Auxerre e Hilario habían recibido las quejas de la población de

¹⁴⁷ É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* (París, 1964), 146-154.

¹⁴⁸ Leo Mag. *Ep.* 10.

¹⁴⁹ *Nouella Valentiniani* 17 (*de episcoporum ordinatione*).

¹⁵⁰ *VRom.* 19: *Extat denique exinde antedicti ac uenerabilis papae ad Galliae episcopos*

Celedonio (*nobiles et mediocres*) alarmados por las dos faltas de su obispo¹⁵¹. La *Vita Germani*, si bien no menciona la cuestión de Celedonio, parece confirmar que ambos obispos se habían encontrado en Lyon antes del segundo viaje de Germán a Britania (ca. 440), donde su común amigo Euquerio ostentaba la cátedra¹⁵². No obstante, es posible que el relato de Constancio ya estuviera mediatizado por la magnitud del escándalo de Celedonio. El hecho de que Honorato le diera cabida en la *Vita Hilarii* también parece demostrar que el episodio efectivamente requería una justificación, aunque fuera en un relato hagiográfico. Constancio habría intentado salvar así la cara del grupo de Lérins – al que pertenecía su santo – al tiempo que publicitaba, con el ejemplo en negativo de Celedonio, el modelo de obispo-monje o de obispo secular sin mancha, algo que agradecería el amigo de Constancio, Sidonio Apolinar.

Discernir de quién provino la voluntad de iniciar el caso contra Celedonio permitiría deducir si el episodio fue parte de la conquista del poder de Hilario o si fue una disputa doméstica de Germán, apoyado por el grupo de Lérins, que León aprovechó para neutralizar la molesta influencia de la sede de Arlés en Galia. Con las fuentes existentes en este sentido sólo cabe la elucubración. Pero en cualquier caso todo formaba parte del proceso de implantación del *lobby* lerinense en el episcopado sudgálico.

En segundo lugar, los propios cargos que se achacaron a Celedonio plantean ciertos problemas. Por un lado, León sólo mencionó la acusación de casarse con una viuda, algo que el propio Papa había prohibido en octubre de 443¹⁵³ y que en la Galia se había prohibido por primera vez en el concilio de Valence y de nuevo ratificado en el Concilio de Orange en 441¹⁵⁴. Quizá por eso la *Vita Hilarii* hacía hincapié en esta acusación y en la postura de Roma sobre la misma¹⁵⁵.

La otra acusación, el hecho de que Celedonio hubiera condenado a muerte mientras desempeñaba un cargo civil, también plantea interesantes cuestiones. Por un

¹⁵¹ Hon. *VHil.21: Vbi eius aduentus innotuit, flammata ad utrosque nobilium at mediocrium studia conuolarunt, astruentes Celidonium internuptam suo adhibuisse consortio – quod apostolicae sedis auctoritas et canonum prohibent statuta –, simul ingerentes saeculi administratione perfunctum capitali aliquos condemnasse sententia.*

¹⁵² Const. *VGerm. 23; Cf. M. Miele, La Vita Germani di Costanzo di Lione: realtà storica e prospettive storiografiche nella Gallia del quinto secolo* (Roma, 1996), 222-225.

¹⁵³ Leo Mag. *Ep. 4.*

¹⁵⁴ *Acta Conc. Arausi 24.*

¹⁵⁵ Hon. *VHil.21: internuptam suo adhibuisse consortio – quod apostolicae sedis auctoritas et canonum prohibent statuta.*

lado, ello significaba que Celedonio había sido, como mínimo, gobernador provincial, el cargo más bajo con potestad de condenar a muerte. Algo que encajaría plenamente con el hecho de estar inserto en las luchas aristocráticas, lo que explica el interés del grupo de Lérins, a su vez con íntimas relaciones con la aristocracia secular, en resolver el caso. El hecho de que un secular llegara a obispo no planteaba problemas en este momento, ya que la Iglesia ofrecía una carrera enormemente atractiva para los aristócratas galos a los que, en el convulso siglo V, el mundo secular exponía a demasiados peligros. No obstante, León no mencionaba este cargo. Ello lleva a cuestionarse si realmente se dio o si sólo aparecía en la *Vita Hilarii* porque representaba el modelo opuesto al obispo lerinense, extraído del monasterio y siempre alejado (enfáticamente) de los peligros de la vida secular. Toda la producción literaria del círculo de Lérins, independientemente de su género, tuvo siempre este carácter de propaganda del modelo ascético y aristocrático. Por otra parte el episodio no era nuevo puesto que setenta años antes también Ambrosio había intentado poner bajo tortura a unos detenidos (contra su costumbre) con el fin de librarse del obispado¹⁵⁶.

Pero el mayor problema que plantean los cargos contra Celedonio es que en cualquier caso resultaría fácil probar su falsedad o su veracidad ya que tanto el matrimonio con la viuda como las condenas a muerte habrían generado documentos y testigos. Nada que ver, por tanto, con la escurridiza acusación de adulterio que se había usado en la controversia felicianiana y que podía poner en un aprieto a quien tuviera que demostrar la falsedad o la veracidad de la misma. Por tanto, ¿por qué iba Hilario a utilizar tales cargos si eran falsos, pudiendo haber usado otra acusación menos comprometedora? León, sin embargo, mencionaría que Hilario no fue capaz de presentar pruebas sobre sus acusaciones¹⁵⁷, algo comprensible en el caso de que, como menciona la *Vita Hilarii*, Hilario se hubiera encontrado con el proceso casualmente en medio de un viaje al norte. Pero entonces cabe otra pregunta, ¿por qué alguien con la habilidad política de Hilario fue a Roma si no lo podía justificar? Algo todavía más extraño si consideramos que Hilario se decidió a atravesar los Alpes en pleno rigor invernal¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Paul. Med. *VAmbr.* 7.

¹⁵⁷ Leo Mag. *Ep.* 10.3: *ita ut, quod Hilarius nobiscum residens posset opponere, non haberet*

¹⁵⁸ Hon. *VHil.* 21: *ut non hiemis asperitatem, non Alpium stridores attenderit uel fragores, non uitrea glacialis crustae spicula protinus resoluenda, non desuper gladii ictui similes expauerit aculeos dependentes, ui fragoris terrore mortiferi geli concretos uelut uibratam dexteram imitantes!*

La voluntariedad o no del viaje de Hilario tiene implicaciones profundas para la cuestión aquí abordada. Si el obispo de Arlés entendió que su presencia en Roma sería beneficiosa para aclarar el caso y legitimar su decisión, ello significaba un reconocimiento implícito del poder de Roma. La apelación ante los colegas italianos por parte de la facción menos privilegiada en Galia era un procedimiento habitual en las disputas en la Galia, lo que era una novedad era que el grupo más poderoso internamente se viera en la necesidad de buscar el aval de la sede apostólica. Más aún cuando ningún obispo anterior había disfrutado de una red de aliados tan estable y amplia como el círculo de Lérins. La cuestión, por tanto, debía de ser mucho más compleja que una mera disputa eclesiástica.

Es muy posible que, como indica la *Vita Hilarii*¹⁵⁹, Hilario fuera a Roma, convencido de su razón sobre el episodio o que, como mencionaba la *Vita Romani*¹⁶⁰, acudiera arrepentido por su falta. En cualquiera de los casos, si Hilario acudió voluntariamente a Roma, lo haría convencido de que las influencias de Aecio y del prefecto de la ciudad Auxiliaris – dos apoyos de Hilario, pero también de León – bastarían para salir airoso del caso. Además, el obispo de Arlés pudo confiar en la imparcialidad y la inexperiencia de León, que tan sólo llevaba cinco años de obispado y que en 440 había mediado entre Aecio y Albino. En estas condiciones, presentarse en Roma podía ayudar a Hilario a legitimar su posición de preeminencia en la Galia, como antes había sucedido con Patroclo y Zósimo. El viaje, además, serviría a la facción secular que apoyaba a Hilario para reforzar su posición y quizá las presiones de ésta – en búsqueda de confrontación que aclarara los espacios de poder de cada grupo – convencieran a Hilario de acudir ante el Papa.

Aunque la *Vita Hilarii* menciona que Hilario acudió a Roma por el ardor de su fe y el ansia de verdad, no parece inverosímil que Hilario hubiera sido obligado a presentarse en Roma en contra de su voluntad¹⁶¹. A favor de esto parece manifestarse una norma que oportunamente se incluyó en la *Nouella Valentiniani* 17, promulgada inmediatamente después del asunto (en julio de 445) y que compelmía a los gobernadores provinciales a obligar a los obispos renuentes de su provincia a presentarse ante la sede romana. Curiosamente en medio de tal disposición el legislador entendió la necesidad

¹⁵⁹ Hon. *VHil.* 21: *quanto studii ardore quantoque zelo superno fuerit inflammatus*

¹⁶⁰ *VRom.* 19: *male gessisse conuinctus*

¹⁶¹ Hon. *VHil.* 21: *Quod ubi comperit uir beatus, quanto studii ardore quantoque zelo superno fuerit inflammatus....*

de dirigirse directamente a Aecio¹⁶². Como ya se ha mencionado, Honorato describió el viaje como una peregrinación voluntaria, a pie, en medio del rigor del invierno alpino y sin que faltara la visita a los relicarios de los mártires y los apóstoles¹⁶³. Una forma retórica de encubrir quizá un arresto muy poco honorable para un santo. De hecho, la *Vita Hilarii* mencionaba que Hilario estuvo bajo custodia mientras duró la causa en Roma¹⁶⁴.

Fuera como fuese, lo que Hilario se encontró al llegar a Roma fue que las cambiantes coaliciones aristocráticas en esta ocasión se habían aliado en su contra. León explicó cómo había reunido un concilio con obispos para abordar la cuestión. No obstante, la *Vita Hilarii* presentó el proceso como un juicio en toda regla, a pesar de que él había venido para prestar un servicio con su testimonio y no a servir de acusador o acusado¹⁶⁵. Aquí no se mencionaba la presencia de obispos, sino que la existencia de custodios y lo inquisitivo del proceso daban a entender que se trató de un proceso secular era más importante y que su vida corría peligro¹⁶⁶. Algo que de nuevo marcaba distancias con la autoimagen del episcopado ascético de Lérins y que contrastaba con el proceso que Hilario había seguido para condenar a Celedonio a través de un legítimo concilio episcopal¹⁶⁷.

Con razón o sin ella, todas las alegaciones del obispo de Arlés fueron desechadas y Celedonio fue repuesto en su oficina, revocando la decisión del obispo de Arlés que había colocado en la misma a un personaje que irónicamente se llamaba Importuno¹⁶⁸. El propio autor de la *Vita Hilarii* se negó a quitar la razón a León Magno y, aunque trató de justificar la posición de Hilario resistiendo a los poderosos, la tibieza de su condena llena de sospechas la causa del obispo de Arlés¹⁶⁹.

¹⁶² *Nou. Val.* 17.3.

¹⁶³ Hon. *VHil.* 22: *Apostolorum martyrumque occursu peracto.*

¹⁶⁴ Hon. *VHil.* 22: *quod custodibus apositis*

¹⁶⁵ Hon. *VHil.* 21: *ad officia, non ad causam uenisse; protestandi ordine, non accusandi, quae sunt acta suggerere.*

¹⁶⁶ Hon. *VHil.* 22: *quod in discrimine uitae positus communioni eius, quem cum tantis uiris damnauerat, coniungi nullatenus adqueiuit, quod custodibus appositis hiemis rigore saeuiente, quos ratione non flexerat, credidit relinquendos.*

¹⁶⁷ Hon. *VHil.* 21: *Conueniunt ex aliis locis probatissimi sacerdotes; res omni ratione prudentiaque discutitur.*

¹⁶⁸ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (París, 1894-1915), 3.198, 212.

¹⁶⁹ Hon. *VHil.* 22: *Et quia sanctorum uirorum, praesertim iam ad supernam gratiam uocatorum, nec in narratione audeo iudicia uentilare, hoc breuiter tetigisse sufficiet.*

La forma de legitimar la posición de Hilario fue hacer énfasis en que la decisión de apartar a Celedonio había emanado de un concilio provincial, mientras silenciaba que también la condena al obispo arelatense se había dado en una reunión de obispos ¹⁷⁰. Ello significaba que la deposición había sido formalmente legal en la Galia, a pesar de que se sabe lo poco representativos que fueron los concilios galos. Siguiendo la costumbre establecida en época de la controversia feliciano, los obispos contrarios no asistían a los concilios convocados por el círculo de Lérins, algo que ocurrió por ejemplo con Celedonio y con Proyecto. Los concilios, por tanto, no funcionaban en absoluto como foros de discusión y resolución del conflicto. Pero ello no quería decir que los concilios fueran superfluos. Al contrario, eran una de las principales instancias de legitimación de las decisiones episcopales. Así, el propio hecho de que un grupo tuviera la consistencia suficiente para organizar concilios lo acreditaba para imponer las normas y lo sancionaba legalmente.

No obstante, ahora el obispo León venía a sancionar la ilegalidad del proceso que expulsó a Celedonio. En su carta, León daba la impresión de que toda la decisión y responsabilidad en el caso habían estado en Hilario, y ni Germán ni ningún concilio eran mencionados. No obstante, no es inverosímil que a Celedonio lo hubiera expulsado un cónclave de colegas, lo que justificaría la decisión de León de sancionar que cada provincia debía tener sus propios concilios. Además, la *Vita Romani* menciona que Romano conoció a Hilario en medio de un concilio en Besançon, lo que no obstante puede ser una reelaboración a posterior para introducir el caso ¹⁷¹. Paradójicamente, ello en principio invalidaba la potestad del Papa de decidir en los asuntos de *Maxima Sequanorum*. Pero la autoridad de León descansaba en fundamentos más sólidos que la legislación episcopal. Como explicaba en el primer párrafo de su carta, la autoridad de Roma venía directamente del apóstol Pedro y de la antigüedad de su fundación. Así, con declaraciones vacías de contenido legal se salvaba el choque de legitimidades y potestades legales que su decisión planteaba.

No obstante, la decisión de León venía a reforzar la legitimidad de los concilios galos en tanto que señalaba la ilegalidad que había invalidado el concilio que depuso a Celedonio, es decir, el hecho de que un foráneo influyera en el mismo. Así, no sólo no se ponía en duda el procedimiento del concilio, sino que se reafirmaba el mismo. De

¹⁷⁰ Hon. VHil. 22: *positus communioni eius, quem cum tantis uiris damnauerat.*

¹⁷¹ VRom. 18: *Hilarius Arelatensis episcopus [...] haud longe sibi a Vesontionensi urbe fecit occurrere.*

esta forma, el conflicto continuo fue lubricando dos prácticas de resolución de los mismos como eran los concilios o la apelación a Roma, todo lo cual redundaba en la fortificación del sistema.

Pero Hilario tendría que dar cuentas de otro caso: la deposición de Proyecto aprovechando una enfermedad. Con bastante probabilidad Proyecto provendría de una ciudad desconocida en Narbonense I y es posible que, como Celedonio, también fuera metropolitano¹⁷². La *Vita Hilarii* no mencionaba el caso, pero León se despachó a gusto criticando la falta de humanidad de Hilario, capaz de esperar la muerte de un colega con tal de satisfacer sus ansias de poder. León mencionaba que había actuado a raíz de las protestas de los paisanos de Proyecto. De esta forma, oponía su escrupuloso respeto por la voluntad popular con la avaricia de Hilario, que incluso había usado la violencia. Ello resultaba especialmente útil teniendo en cuenta que también León podía ahora ser acusado de injerencia en una provincia que quedaba mucho más lejos de Roma que de Arlés.

A Hilario se le prohibía, por tanto, estar presente y convocar concilios en otras provincias y ordenar obispos en las mismas. Incluso se revocaba su poder sobre la provincia de Vienne. Además se acusaba a Hilario de haber usado la violencia de sus conexiones seculares para apoyar sus decisiones, precisamente de lo que la *Vita Hilarii* parecía acusar a León, al mencionar sus custodios y sus conexiones con los poderosos¹⁷³.

Después de esto, Hilario decide escapar sin responder a ninguno de los cargos y sustraerse de la comunión apostólica¹⁷⁴. La *Vita* lo explicaría como una muestra de la integridad y los principios de Hilario, incapaz de comulgar con el injusto Celedonio¹⁷⁵. Nuevamente da la impresión de que esta mención venía obligada por el revuelo que causaría la carta de León. Pero significativamente la sede de Roma no toma ninguna otra decisión al respecto. No se persigue a Hilario para que responda de sus faltas ni se le impone ninguna pena como la excomunión, que habría sido el paso natural para alguien que rechaza la apostólica. Las dos partes estaban de acuerdo que esta huida fue la mejor decisión que pudo tomar. La corte no se vio en la necesidad de excomulgarlo e

¹⁷² R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, 152-3.

¹⁷³ Hon. *VHil.* 22.

¹⁷⁴ Leo Mag. *Ep.* 10.7: *cum quaeretur ad causam, turpi fuga se credit subtrahendum, exsors apostolicae communionis, cuius particeps esse non meruit.*

¹⁷⁵ Hon. *VHil.* 22: [*Hilarius*] *positus communioni eius...*

Hilario no se vio con la vergüenza de ser apartado de la comunión. Todos salían ganando con ello: Hilario salvaba parte de su reputación, como demuestra la reelaboración de la *Vita*, y León evitaba provocar un nuevo cisma en la iglesia gala, algo que con seguridad hubiera ocurrido de producirse la excomunión de Hilario.

Una vez más se habían encontrado mecanismos de recuperación que evitaran caer en la ruptura del sistema. La huida de Hilario, sin embargo, no le eximió de reconocer el poder de Roma. De hecho la primacía de Arlés, además de en sus conexiones episcopales y seculares, descansaba en el refrendo que la silla romana había garantizado en tiempos de Zósimo, y aunque Bonifacio había intentado eliminar el poder monárquico de Arlés, es posible que la falta de apoyos seculares en aquella ocasión hubiera hecho fracasar la tentativa. Ahora el rescripto que León consiguió de Valentiniano III, donde prácticamente se plasmaban sus mismas palabras, era la constatación de que León había movido las fichas correctas y había logrado los apoyos seculares adecuados. Es posible que los apoyos de Hilario, Aecio y Auxiliaris entre ellos, entendieran que el mejor movimiento en este caso era la retractación, en medio de un proceso de relocalización de sus apoyos a nivel imperial. Además, el rescripto venía a resolver las dudas de cuáles podían ser los mecanismos que León iba a poner en marcha con el fin de que su decisión se acatara.

Por ello Hilario acató la autoridad de Roma – se sabe que ciertamente Celedonio recuperó su asiento¹⁷⁶ – e incluso buscó la reconciliación con el pontífice. La *Vita Hilarii* menciona que Hilario mandaría tres enviados y muchas cartas a Roma¹⁷⁷. Nuevamente el hecho de que la *Vita* se vea en la necesidad de recordar los intentos de reconciliación de Hilario es una muestra de que la versión oficial que pervivió en la Galia era que la actuación de Hilario había sido errónea. No obstante, en 449 León se vería obligado a devolver cierta autoridad a Arlés y dividió la metrópolis de Vienne en dos zonas, prueba evidente de que la decisión legal no siempre era la mejor con el fin de evitar los conflictos¹⁷⁸.

El caso se ha interpretado como un conflicto entre el regionalismo galo y el centralismo romano. Incluso en épocas recientes se ha visto a Hilario como parte de la

¹⁷⁶ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (París, 1894-1915), 3.198, 212.

¹⁷⁷ Hon. *VHil.* 22: *misso primitus sancto Rauennio tunc presbytero, postmodum proprio successore, deinde sanctum Nectarium sanctumque Constantium praecipuos sacerdotes. Et quia quantum in hac causa dictauerit, huic opera nulla possum ratione connectere...*

¹⁷⁸ H. Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 633 y ss.

nueva identidad gala que fracasó ante los conservadores que preferían la conexión con Roma¹⁷⁹. Esta interpretación, sin embargo, exagera la sistematicidad y coherencia de la supuesta identidad gala, también manifestada en las continuas usurpaciones, al tiempo que enfatiza la relación entre la tradición y el poder de Roma, como ya hiciera León en su carta. Ello a pesar de que el poder primado de Roma era una novedad en el plano eclesiástico y de que ninguno de los discursos presentaba ni una sola apelación a la supuesta identidad gala, menos aún cuando había sido los propios galos quienes habían apelado a Roma.

Mathisen, por su parte dice que el episodio no fue un intento por tomar todo el poder de la Galia, sino que había sido el resultado de la lucha entre las facciones aristocráticas¹⁸⁰, algo que ya había mencionado Zecchini, aunque con diferencias¹⁸¹. Para este último, León habría estado apoyado por Aecio, conclusión a la que llegaba tras considerar el carácter católico de Aecio contra el semipelagianismo de Lérins, y teniendo en cuenta que Lérins era, en su opinión, un baluarte del independentismo galo. No obstante, en mi opinión, parece más probable que Aecio habría estado en principio con Hilario y la aristocracia gala, y que su postura en el episodio reflejaba un cambio en la orientación de los apoyos a su política imperial. Así parecen manifestarlo la *Vita Romani* y la *Nouella Valentiniani* de 445 que, no por casualidad iba destinada al patricio.

Esta interpretación encajaría con el contexto de rápida mutabilidad e inconsistencia de las alianzas políticas, que además no tenían una correlación directa con las afinidades episcopales. Así, Aecio había apoyado a Próculo contra Patroclo, quien había sido asesinado por Félix, el posterior enemigo de Aecio. Los de Lérins habían sido en principio partidarios de Próculo (así lo parece demostrar la *Vita Honorati* y el cambio en la oficina con el asesinato de Patroclo) y por tanto contarían con los apoyos de Aecio y Auxiliaris, quienes mantenían una buena relación con las elites y con la iglesia gala, justo al contrario que Félix, quien tenía apoyos en la iglesia romana¹⁸².

¹⁷⁹ M. Heinzlmann, "The 'affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the fifth century" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 239-51.

¹⁸⁰ R. W. Mathisen, "Hilarius, Germanus, and Lupus: The Aristocratic Background of the Chelidonius Affair", *Phoenix* 33:2 (1979), 160-9.

¹⁸¹ G. Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano* (Roma, 1983), 250; id., "La politica religiosa di Aezio" en VV.AA (ed.), *Religioni e politica nel mondo antico* (Milán, 1981), 250-77.

¹⁸² R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism*, 155.

El posterior devenir político de Aecio, ahora indiscutible hombre fuerte del Imperio, le habría obligado en esta ocasión a apoyar la política eclesiástica de León.

Tampoco es fácil decir si existió un programa unificador por parte de León. Ni siquiera es tan sencillo interpretar todo el proceso por la primacía de las Galias de la forma coherente en que lo hace Wessel en una monografía reciente sobre León Magno¹⁸³. Para la autora, la concesión de los privilegios de Zósimo tenía que ver con el asentamiento visigodo en Aquitania y tuvo carácter temporal, algo que habían entendido Bonifacio, Celestino y finalmente León al revocar estos privilegios. Por tanto, la concesión del poder sobre las Galias había tenido un fin meramente administrativo.

Sin embargo, la evolución que se observa es mucho más errática y más dependiente de las dinámicas aristocráticas e imperiales. La eficiencia en la administración no parece ser el primer foco de preocupación de los gestores eclesiásticos, como demuestra la resistencia a estas medidas. Más probablemente, el episodio fue un caso claro de cómo las tensiones en la aristocracia se podían combinar con conflictos episcopales y eclosionar en forma de problema disciplinario y de ordenación eclesiástica.

Pero a la vez, el conflicto había obligado a poner en marcha todo un conjunto de procedimientos de resolución e imposición institucionalizados, de forma que se lubricaron todos estos resortes que mantenían unida a la iglesia. Este proceso redundaba en un reforzamiento de los vínculos con Roma. En consecuencia, el episodio habría sido una forma de neutralizar el enorme poder que estaba consiguiendo Lérins y que amenazaba con crear una organización paralela a Roma, pero el episodio puso de manifiesto la necesidad de la autoridad eclesiástica de Roma para los apoyos seculares de Lérins. Así, este tipo de apelaciones a instancias superiores acaron neutralizando las tendencias a la fragmentación dentro de la Iglesia. Gracias al beneficio mutuo se apoyó y legitimó la idea de la unidad de la Iglesia con vínculo en el poderoso símbolo de Roma.

¹⁸³ S. Wessel, *Leo the Great*, 69 y ss. La elección de la cronología tardía para el Concilio de Turín facilita las conclusiones de la autora.

d) Conclusiones

El sistema de obispados noritálicos de época ambrosiana y el modelo de obispados que los ex monjes lerinianos construyeron en la Galia del siglo V compartieron muchos puntos en común. Ambos fueron modelos organizados sobre la base de una *amicitia* política, que conformaba una malla de relaciones que estaban a medio camino entre la publicidad y oficialidad, y la amistad personal. Estas redes se sustentaron en cierta medida gracias a la expansión de la geografía eclesiástica mediante la creación de nuevas sedes y parroquias. Asimismo, ambos modelos tendieron a una centralización de la autoridad, que fue más clara en el caso de Ambrosio, pero que en ambos modelos rebasaba los límites de la organización secular. No obstante, es evidente que la burocracia imperial fue de enorme importancia para la consolidación de ambos sistemas. El acceso al poder que proporcionaba ser el obispo de la corte imperial o de la capital de la prefectura de las Galias, influyó mucho en la autoridad que tuvieron Ambrosio e Hilario.

Igualmente, en ambos casos se ve cómo el proceso de construcción de este poder regional estuvo jalonado de conflictos. Los mecanismos de resolución de los mismos fluctuaron desde formas de presión y negociación informal derivados de la *amicitia*, hasta mecanismos institucionales como los concilios. En un ambiente de falta de consenso, como era el mundo galo de las dos primeras décadas del siglo V, los Concilios se demostraron escasamente efectivos, a pesar de que continuaron siendo una de las primeras instancias de fomento de la legitimidad. El consenso fraguado por la *amicitia*, sin embargo, resultó enormemente eficaz, lo que no evitó que se recurriera a mecanismos institucionales de exteriorización de dicho consenso, como por ejemplo los concilios.

Otro aspecto de la resolución es la escala en la que los conflictos fueron resueltos. Mientras estos conflictos se resolvieron regionalmente aumentó el aislacionismo de los sistemas de poder. Ello es evidente en Ambrosio, que se preocupó de que la resolución de las disputas tomara forma regional aún cuando la motivación provenía de fuera. Un caso claro es la condena a los jovinianistas, que se ha mencionado en la sección anterior¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Cf. *supra* p. 127.

Igualmente, durante el cisma Feliciano el recurso de los antifelicianos al norte de Italia previno el aislacionismo de la Galia. Sin embargo, el segundo cuarto del siglo V, a causa de un crecimiento del poder autónomo de la facción de Lérins, el debilitamiento de los cercanos obispados del norte de Italia y las dinámicas de poder seculares llevaron a que los obispados galos tuvieran que aprender a resolver de manera más autónoma sus problemas internos, lo que les permitió desarrollar una cierta independencia. No obstante, el extremo faccionalismo de la aristocracia gala obligó a su Iglesia a buscar ayuda fuera de sus redes de poder, incluso durante el periodo álgido del grupo de Lérins. Como demuestra el episodio de Celedonio, ello ayudó a mantener la unidad de la Iglesia por encima del proceso de fragmentación regional que estaba viviendo el Imperio.

Estos conflictos tuvieron otro resultado. Fueron capaces de configurar una Iglesia extremadamente plástica y pragmática, capaz de adaptarse y reintegrar sus problemas internos y de sortear los complicados retos que imponía el mundo secular. El desarrollo jerárquico y organizado de una administración episcopal ayudaría a establecer un patrón de relaciones formalizado y de procedimientos estandarizados de resolución de conflictos. El progresivo desarrollo de mecanismos propios de resolución de estos conflictos se convertiría en el secreto de la permanencia y unidad de la Iglesia por encima de cambios políticos más profundos que se iban a producir en el futuro inmediato.

3. La ley de los hombres. Resistencia y negociación de la legislación imperial.

En el último medio siglo, el estudio jurídico se ha modificado enormemente y con él la visión del proceso legislativo y de la práctica forense. En los últimos tiempos la ley ha pasado de ser considerada un producto, para ser entendida como un proceso en continua construcción y reelaboración a través de su aplicación y diferente lectura. Igualmente se ha producido una reacción contra el centralismo legal, es decir, no sólo las instituciones legislativas o jurídicas producen la ley, sino que existe un pluralismo

legal¹⁸⁵. En primer lugar porque la mayoría de los conflictos no llegan a los tribunales, sino que se resuelven en el mismo foro en el que se han producido¹⁸⁶. En segundo lugar, porque en los propios tribunales no sólo intervenía la práctica forense, sino que las normas y las prácticas sociales tenían una influencia importante en la solución adoptada. La consecuencia es que la importancia de la retórica y el ritual siguen siendo fundamentales en la producción e implementación de la ley.

Si ello es así en los modernos sistemas judiciales, resultaba mucho más evidente en el mundo episcopal de los siglos IV y V. Aquí las actuaciones judiciales de los obispos no se limitaban a la gestión de la ley divina ni a su propia audiencia episcopal. En virtud de su discernimiento, pero sobre todo de su poder social e institucional, los obispos tuvieron ocasión de participar en la aplicación de la ley imperial y no sólo en las disposiciones que abordaban cuestiones religiosas.

A través de dos episodios protagonizados por Ambrosio, en este capítulo se analiza, en primer lugar, como la relevancia social del obispo le ofreció una ocasión inmejorable para la exteriorización de la resistencia a la legislación imperial. Ello entronca con la historiografía reciente sobre el poder imperial y su capacidad legislativa, en el que se tiende a relativizar la omnipotencia del mismo¹⁸⁷.

En segundo lugar se analizará cómo a través del conflicto se produjo la negociación de la letra y la práctica de la ley imperial. De hecho, el propio uso del vocabulario legal para la expresión del conflicto, era una forma de reformulación de la ley a través de su puesta en práctica.

El tema de la influencia de Ambrosio sobre la legislación de su tiempo se convirtió en un clásico que tenía cabida en la mayoría de las monografías sobre el tema de hace años¹⁸⁸. En un artículo clásico sobre la cuestión Biondi abordaba este aspecto

¹⁸⁵ M. Galanter, "Justice in many Rooms: courts, Private ordering, and indigenous Law", *Journal of Legal Pluralism* 19 (1981), 1-47; M. O. Mastura, "Legal Pluralism in the Philippines", *Law & Society Review* 28:3 (1994), 461-75.

¹⁸⁶ S. E. Merry, "Going to Court: Strategies of Dispute Management in an American Urban Neighborhood", *Law & Society Review* 13:4 (1979), 891-925; E. Blankenburg, "The Infrastructure for Avoiding Civil Litigation: Comparing Cultures of Legal Behavior in the Netherlands and West Germany", *Law & Society Review* 28:4 (1994), 789-808.

¹⁸⁷ C. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire* (Cambridge Mass., 2006); L. De Giovanni, *Introduzione allo studio del diritto romano tardoantico: Lezioni* (Nápoles, 1999).

¹⁸⁸ B. Biondi, "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo" en VV.AA (ed.), *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Milán, 1940), 337-420; B. Biondi, *Il Diritto Romano cristiano* (Milán, 1952-1954).

dentro del debate sobre la cristianización del Imperio. Biondi partía de la asunción de que la legislación había tenido una importancia fundamental en el proceso de cristianización, algo que se ha puesto en entredicho en estudios más recientes¹⁸⁹, y que la legislación religiosa era una intromisión del Estado en la Iglesia. No obstante, el propio Ambrosio en sus *Gestae Concilii Aquileiensis* demostraba que la Iglesia había buscado el apoyo del Estado como refrendo de sus medidas. A partir de aquí, Biondi abordaba la legislación imperial como el fruto de un programa coherente de cambio religioso en el que Ambrosio había participado activamente, como demostraban las gestiones políticas que aparecían en su epistolario. No obstante, muchas de las leyes del Teodosiano encuentran una explicación en su contexto más perentorio y en las presiones políticas más inmediatas, algo que explica la trayectoria errática que presenta la legislación. Por ello, como se intenta explicar a continuación, más que influir en las leyes, Ambrosio supo moverse entre ellas y aprovechar los vacíos institucionales para utilizarlas o ignorarlas en su propio beneficio.

a) El Conflicto de las Basílicas

Uno de los episodios que mejor demuestran la capacidad de negociación de la ley que tenía la aristocracia romana es el conocido como “Conflicto de las Basílicas” que Ambrosio libró con al corte de la emperatriz Justina. El episodio está relatado abundantemente por el propio Ambrosio y por los principales historiadores eclesiásticos, a pesar de lo cual aún existen ciertos vacíos de información y enormes problemas de cronología. Ambrosio dejó constancia del episodio en las cartas 75, 75 a y 76, y en su *Sermo Contra Auxentium*, aunque el orden de los mismos no resulta en absoluto claro¹⁹⁰. La opinión que más convence es que la *Ep. 75* y el *Sermo* saldrían a la luz en enero o febrero de 386, mientras que la *Ep. 76* dataría de la Pascua de este año.

Entre estas dos referencias temporales tuvo lugar el episodio que comenzaría el 23 de enero, cuando la corte de Valentiniano y Justina promulgaba una ley que

¹⁸⁹ D. Hunt, “Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code” en J. Harries y I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 143-59.

¹⁹⁰ Ambr. *Epp.* 75 [21], 75a [21a], 76 [20]; Ruf. *HE* 11.15-16; Soz. *HE* 7.13; Theod. *HE* 5.13; Gaud. Brix. *Praef. Beniu.* 5. Sobre los problemas de cronología Cf. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 124 y ss.; N.B. McLynn, *Ambrose*, 185 y ss.

declaraba la libertad de reunión para los seguidores de los concilios de Rímini y Constantinopla, y establecía la pena de muerte para los que “piensen que el derecho de reunión sólo es para ellos” y para los que turban la paz de la Iglesia¹⁹¹. Una medida que resulta sorprendente por varios motivos. En primer lugar, resulta curioso que se haya conservado en un Código Teodosiano que fue expurgado de las disposiciones contrarias a la fe católica y de las que entraban en contradicción con otras posteriores¹⁹². En segundo lugar, sorprenden las numerosas alusiones a esta ley, y la relación que las fuentes establecen entre ésta y la lucha entre Ambrosio y Justina, llevando a la conclusión de que la ley iba dirigida al obstinado obispo milanés, algo que parecen corroborar las amenazantes sentencias antes mencionadas¹⁹³.

En tercer lugar, sorprende la dureza de las penas previstas por la ley en el caso de su incumplimiento. Ésta no preveía la pena de *exsilium*, algo significativo teniendo en cuenta que era de los obispos (exentos de penas capitales) de quien se podía esperar una mayor resistencia. De hecho, como ya se ha mencionado, el destierro era la pena para trece disposiciones del libro XVI del Código Teodosiano. Por el contrario, la disposición amenazaba con la pena capital al equiparar el delito con el *crimen maiestatis*, algo que sorprende más aún que lo anterior dado que tales condenas sólo estaban previstas para los crímenes religiosos más graves: las acusaciones de magia, maniqueísmo y otras herejías peligrosas; para los que se convertían al judaísmo; y en un momento muy determinado (en medio de la lucha contra la usurpación de Eugenio) llegó a estar prevista para los paganos, sin que nunca se aplicaran a los arrianos¹⁹⁴. Por ello es muy probable que la ley se hubiera pensado simplemente como un elemento disuasorio y de presión con el que la Corte pretendía conseguir la basílica que ya había reclamado el año antes sin obtener resultado alguno. Por tanto, con toda probabilidad, la ley no estaba dispuesta para llevarse a efecto, sino para evitar el conflicto. De hecho, el propio Ambrosio demostraba en sus cartas que no sabía cómo se aplicaría la

¹⁹¹ *CTh.* 16.1.4-4.1, del 23 de enero de 386 amenazaba a *qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam [...] seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae.*

¹⁹² J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, esp. en este volumen, J. Harries, “Introduction: The Background to the Code”, 1-17; ead., Introductory Note to Part 2: Constantine, Christianity and the Code; D. Hunt, “Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code”, 143-59; J. Matthews, “The Making of the Text”, 19-45.

¹⁹³ N. B. McLynn, *Ambrose*, 181; M. Marcos, “Emperatrices, obispos y corte imperial en época teodosiana: el caso de Justina” en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 141-61.

¹⁹⁴ *CTh.* 16.10.12 (392); 16.5.40 (407); 16.8.19 (409).

disposición¹⁹⁵. Ello era así porque la ley en el mundo romano no era sólo normativa o prescriptiva sino que tenía más significados y objetivos, como contribuir a formar la auto-imagen de gobierno justo que a la Corte le interesaba proyectar¹⁹⁶.

La naturaleza disuasoria de la ley resulta más evidente a tenor del contexto en que se dio la misma. En la Galia, el usurpador Máximo estaba cada vez más asentado en el poder. El general hispano había encontrado en el niceísmo ortodoxo su bandera ideológica y quizá también una forma de contrarrestar la legitimidad dinástica de Valentiniano de cara a sus bases de poder aristocráticas y a Teodosio, en este momento el augusto con un poder más estable. La evidencia más clara de esta política religiosa había sido la condena a muerte a Prisciliano y los suyos¹⁹⁷. ¿Qué intención, entonces, podía tener esta ley para el débil régimen de Valentiniano? A todas luces parecía una temeridad manifestarse tan abiertamente proclive al homoianismo, algo que podía ser un demérito para ganar la simpatía de Teodosio de cara a la amenaza de Máximo. Además podía acabar con la paciencia del usurpador (de hecho, cuando finalmente se decidió a atacar Italia, la defensa del niceísmo sería su excusa para la guerra¹⁹⁸). Máximo ya se había manifestado hostil a Valentiniano sólo un año antes, cuando fue el propio Ambrosio quien hubo de entrevistarse con el general hispano para evitar que el joven emperador fuera llevado a la corte gala en Tréveris. También por eso resultaba muy ingrato por parte de la corte milanesa, este supuesto acoso al obispo que les había salvado. Más aún teniendo en cuenta la escalada en la beligerancia de Máximo a partir de este año¹⁹⁹.

Es evidente que la ley tenía un contenido sociológico y religioso que se podría explicar por la situación de Milán en este momento²⁰⁰. El contingente de población homoiano, posiblemente aumentado en los últimos años (en parte con los emigrados tras la derrota de Adrianópolis), precisaba un lugar de reunión y de celebración litúrgica, algo que aportara un sentimiento de comunidad a los apoyos religiosos e ideológicos de

¹⁹⁵ Ambr. *Epp.* 75 [21] y 75a [21a].

¹⁹⁶ J. Harries, *Law and Empire*, 114 y ss.; ead., “Constructing the Judge: Judicial Accountability and the Culture of Criticism in Late Antiquity” en R. Miles (ed.), *Constructing identities in Late Antiquity* (Londres, 1999), 214-33.

¹⁹⁷ Sobre la cronología de la condena de los priscilianistas Cf. H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, 137; M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*, 168-175; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 516-518.

¹⁹⁸ Ruf. *HE* 11.16.

¹⁹⁹ Ambr. *Ep.* 30 [24]. 13: *Esto tutior aduersus hominem pacis inuolucro bellum legentem.*

²⁰⁰ Ambr. *Ep.* 75 [21]. 6-8, relaciona la ley con los extranjeros homoianos.

la corte de Justina. Pero el contexto en el que se movían era mucho más complejo que la mera disputa doctrinal a nivel local y, de nuevo, es interesante tener en cuenta los distintos niveles jerárquicos que intervenían en la disputa.

En la corte de Valentiniano operaban, ya antes de la irrupción de Máximo, grupos de presión aristocráticos con intereses contrapuestos, basados en alianzas flexibles y cambiantes, y que ejercían una fuerza centrípeta y disgregadora en la corte. Ello hacía que la gobernabilidad del Imperio se basara en un inestable equilibrio que trataba de contemporizar los distintos intereses. El surgimiento de un nuevo centro de poder como Máximo, que además amenazaba con absorber la corte milanesa, habría supuesto que el equilibrio de fuerzas contenidas de Valentiniano saltara por los aires.

La debilidad de la corte milanesa implicaba para los aristócratas una oportunidad extra para lograr que sus peticiones fueran satisfechas. El incremento de las presiones sobre la corte milanesa explicaría por qué en los últimos años se habían tomado decisiones aparentemente erráticas y que desde otra lógica resultarían incomprensibles. Por ejemplo, en otoño de 383 se había enviado a Ambrosio como legado ante Máximo. Pocos meses después, ya en 384 dos paganos Pretextato y Símaco, ocupaban respectivamente la prefectura del pretorio (además del consulado) y la prefectura de la ciudad²⁰¹. Animadas por el recién adquirido poder, las facciones del senado de Roma afines al paganismo solicitaron entonces la reposición del Altar de la Victoria en la sala de reuniones de dicho órgano, algo que otros *lobbies*, con Ambrosio como cabeza más visible, no estaban dispuestos a permitir. Así, bajo el simbólico Altar se pueden intuir luchas para delimitar los campos de poder y demostraciones de fuerza. Pero además este hecho demuestra la complejidad de la lucha aristocrática en el seno del Imperio: los paganos ostentaban puestos de poder, pero no eran capaces de conseguir imponerse a otras fuerzas con menos representación institucional.

Sin embargo, a pesar de que en cierto sentido estas presiones erosionaban la autoridad de Valentiniano, para la aristocracia itálica esta posibilidad de influir fácilmente en los centros de decisión era un bien enormemente preciado y que sólo podía ofrecer una corte cercana²⁰². Ello explica por qué alguien tan alejado ideológicamente como Ambrosio, estaba dispuesto a asumir el riesgo de viajar a Tréveris para interceder por Valentiniano. La usurpación de Máximo y su énfasis en el

²⁰¹ *PLRE* 1, 722-24, *Vettius Agorius Praetextatus* 1; 865-71, *Q. Aurelius Symmachus* 4; Cf. *Carmen contra paganos*.

²⁰² N. B. McLynn, *Ambrose*, 160 y ss.; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 223 y ss.

niceísmo podrían haber colocado a Ambrosio en una posición privilegiada de cara a la corte legítima, como demostraban la embajada de 383 y el éxito en la disputa por el Altar de la Victoria en 384.

Por otro lado, en Milán debía existir un grupo homoiano con un peso político y social considerable, algo que las fuentes nicenas han silenciado. Ello parece evidente si se tiene en cuenta que sólo diez años antes los homoianos controlaban el obispado y que en este momento sus filas se habrían engrosado con los funcionarios y militares godos de la corte, y con los contingentes de emigrados del Ilírico²⁰³. La ley de enero podría confirmar el vigor de estas facciones – que eran además uno de los principales soportes ideológicos de la corte milanesa – seguramente ansiosas por minar la preeminencia de los *lobbies* nicenos. La cabeza de este grupo sería Mercurino Auxencio, al que Ambrosio acusaba de inspirar la ley²⁰⁴.

La importancia del grupo homoiano en Milán, permite intuir que la ley básicamente sancionaba una situación de facto. Ello explicaría las desmesuradas penas que implicaba su infracción, que serían poco más que una fórmula retórica con poca voluntad de ser aplicadas. Incluso, al parecer, la ley de enero iba contra una supuesta disposición anterior de Valentiniano, no conservada en el *Codex Theodosianus*, y que sancionaría el juicio exclusivo de los obispos en asuntos de Iglesia²⁰⁵.

Lo cierto es que no cabe sobrevalorar el impacto real que la ley pudo tener en la vida religiosa de Milán, como tampoco debió de ser excesivamente importante en el contexto de la usurpación. La corte de Milán podía intuir que la cuestión religiosa no iba a ser, por sí sola, la que determinaría la suerte del proceso, algo que los acontecimientos acabarían por confirmar.

Como tal, puede que la mayor importancia de esta ley fuese precisamente simbólica, una manera de dar representación a otras fuerzas aristocráticas del Imperio, confirmando a los homoianos dentro del entorno con capacidad de influir en la Corte y contrarrestando el predominio de los grupos nicenos. Por tanto, además de la conveniencia ideológica, para Justina y Valentiniano la ley era casi una necesidad si querían recuperar un cierto equilibrio y la gobernabilidad en su Imperio.

²⁰³ D. H. Williams, *Ambrose*, 195 y ss.; opinión contraria es la de M. Sordi, “I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo” en *Nec timeo mori*, 112.

²⁰⁴ Ambr. *Sermo contra Auxentium* 16, 22: *haec episcopi mani scripta et ore dictata*. El discurso, con variaciones, formaba parte como del libro 10 del epistolario de Ambrosio Ep. 75 a [21 a].

²⁰⁵ Ambr. *Ep.* 75 [21]. 4; Cf. ley posterior *CTh.* 16.11.1 de agosto de 399; D. Hunt, “Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code”, 153 y ss.

Así parece confirmarlo el hecho de que no sólo Ambrosio, sino seguramente otros aristócratas con conexiones nicenas se opusieron a la ley. Uno de ellos fue Benívolo, *magister memoriae* y uno de los *honorati* de la ciudad de Brescia. Benívolo es conocido además porque Gaudencio, obispo de la ciudad, le dedicó un sermón un día de Pascua que éste se encontraba ausente por enfermedad. El sermón es todo un ejemplo de la alianza entre obispado y *potentes* locales, y de la justificación de la riqueza y del statu quo, hasta el punto de que el patrón de la comunidad se había convertido en el tema que unía a la comunidad el día de Pascua²⁰⁶. No es preciso incidir ahora en las relaciones que unían a Gaudencio con el entorno de Ambrosio. Baste mencionar que el propio prelado de Brescia confirmaba que había sido elevado a la cátedra con la intervención del obispo milanés²⁰⁷.

A pesar de todo, a los historiadores nicenos, guiados en parte por la visión de Ambrosio, no les resultaría difícil personalizar toda esta lucha como un ataque frontal de Justina contra el obispo y la fe nicena. Así, la relevancia que esta ley alcanzaría en los escritos posteriores y el incidente con el que ineludiblemente aparecía relacionada hicieron que la medida estuviera tan publicitada, tan convenientemente contextualizada y tan vinculada a la perfidia arriana de la emperatriz madre que quizá ésa fuera una de las razones que incitaron a su inclusión en el Código. La permanencia de la misma pudo ser una forma de dar constancia de las iniquidades de la legislación en el pasado, comparada con la ortodoxia del Código Teodosiano. Además, podía funcionar como aval ideológico que justificaba el ascenso a la púrpura de los descendientes de Teodosio, a partir de la velada condena al representante de la legitimidad dinástica de los valentinianos.

Los homoianos habían conseguido, además, que se preparara un debate en la Corte entre los dos representantes religiosos, Ambrosio y Auxencio. Pero el obispo milanés no estaba dispuesto a participar en una pantomima que sólo buscaba la legitimación de la medida. Menos aún cuando había sido un encuentro similar en el palacio real el que había acabado con la sustitución de Dionisio por Auxencio de Milán en 342. Por el contrario, Ambrosio respondió a la ley con una campaña que atacaba

²⁰⁶ PLRE 1, 161; Gaud. Brix. *Praef. Beniu.*, *passim*; Ruf. HE 11.16; Soz. HE 7.13.5 y ss. lo llama Menivolo; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 185; R. Lizzi Testa, “I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes imperii* fra IV e V secolo d.C.” en *L'Évêque dans la cité*, 49-58.

²⁰⁷ Gaud. Brix. *Serm.* 16; Cf. R. Lizzi Testa, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, 156-73.

directamente a la cabeza visible del grupo homoiano, Auxencio de *Durostorum*. En el tratado que compuso contra el homoiano, Ambrosio volvería a desplegar todos sus conocimientos retóricos para presentarse como un mártir perseguido por el poder secular²⁰⁸.

Además, mientras que Auxencio aparecía desde el primer momento relacionado con los extranjeros y la corte, Ambrosio se arrogaba el apoyo del pueblo de Milán, que lo había elegido como obispo y que era el único con potestad para juzgar el eventual debate entre los dos líderes religiosos²⁰⁹. Esta apelación al pueblo sería una constante en toda la disputa, de hecho Ambrosio afirmó que era el pueblo el que no le dejaba debatir con Auxencio, excusando así su rebeldía²¹⁰. El obispo era el más interesado en que la misma tomara un carácter sociológico, identificando a los homoianos con los extranjeros no pertenecientes a la comunidad de Milán. Algo que se agudizó en el discurso imprecatorio que Ambrosio dedicó a Auxencio. Las soflamas del obispo milanés buscaban explotar los prejuicios “etnocéntricos” que debían de existir en Milán en estos momentos. Así relacionaba a Auxencio con las odiadas tropas godas y como a éstas, lo acusaba de violento: “Los soldados alrededor, el ruido de las armas, por las cuales es rodeada la iglesia”. Frases como ésta debieron de tener un gran impacto en la atemorizada audiencia reunida en torno a un Ambrosio que confesaba estar preocupado por su seguridad²¹¹. En torno al discurso se desatarían un sinnúmero de pasiones de miedo, orgullo ciudadano, rebeldía o admiración. Y en el centro de la escena y contra la perversidad de los foráneos, Ambrosio se alzaba en baluarte del pueblo arriesgando su propia integridad por el bien de la comunidad y la verdadera fe. Un acto de entrega por su pueblo similar al martirio que habría conmovido a los milaneses, que respondieron con férrea fidelidad.

Pero para complicar más la cuestión el 27 de marzo del mismo año, dos días antes del Domingo de Ramos, y en virtud de la ley de enero, la Corte reclamó una iglesia para la liturgia homoiana²¹². La petición de las basílicas consiguió materializar la

²⁰⁸ Ambr. *Ep.* 75 a [21a].7.

²⁰⁹ Ambr. *Epp.* 75 [21]. 6-8; 75 a [21a].

²¹⁰ Ambr. *Ep.* 75 [21].17.

²¹¹ Ambr. *Serm. Contra Aux.* 4: *Circumfusi milites, armorum crepitus, quibus uallata est Ecclesia, fidem non terrent meam: sed mentem exagitant, ne dum me tenetis, perniciosum aliquid uestrae oboriatur saluti.*

²¹² El episodio del Conflicto de las Basílicas ha sido ampliamente recogido por las fuentes del momento, a parte del relato de Ambrosio *Epp.* 75 [21], 75a [21a] y 76 [20] y Paul. Med. *VAmbr.* 13; se

lucha doctrinal o episcopal, que de esta manera se hizo más patente para el pueblo milanés. Las iglesias eran uno de los símbolos más claros de la comunidad y la identidad milanesa, y en este momento estaban siendo reclamadas por unos extranjeros con los que la convivencia posiblemente nunca había sido del todo armoniosa. No obstante, el episodio de las basílicas admite dudas ya que sólo aparece en los relatos de Ambrosio y de Rufino.

El año anterior, el entorno de Valentiniano y Justina había solicitado una basílica extramuros y había fracasado. Ahora, animados por la nueva legalidad, estaban en condiciones de reclamar la *Basilica Nova*, que Ambrosio había dedicado a Tecla, virgen y mártir convertida por él mismo en icono del niceísmo²¹³. Pero Ambrosio no estaba dispuesto a entregarla y desplegó para la ocasión persuasivos argumentos, como la comparación entre la cesión de esta basílica y las *traditiones* durante las persecuciones (nuevamente una evocadora alusión al martirio). Ante la resistencia del obispo, la Corte cambió de elección y solicitó la *Basilica Portiana* extramuros²¹⁴.

Ambrosio había tanteado la situación, había tensado la relación y había obtenido un primer retroceso de la corte. Animado por este primer éxito y por el apoyo popular que habían promovido sus convincentes eslóganes, Ambrosio decidió realizar el gran reto a la corte: el Domingo de Ramos, día 29 de marzo, los fieles de Ambrosio se amotinaron en la *Basilica Portiana*, lo que fue respondido por la Corte imponiendo una multa de 200 libras de oro al *corpus negotiatorum*. Tras distintas tensiones e infructíferas negociaciones entre ambos bandos se llegó, el miércoles día 1 de abril, al punto álgido del enfrentamiento, cuando tropas godas de Valentiniano impidieron salir de la basílica a los seguidores de Ambrosio. Durante el día, además, unos niños descolgaron las insignias imperiales que adornaban la *Basilica Portiana*, algo que podía ser considerado un crimen de lesa majestad y que, en consecuencia, estaba penado con la muerte²¹⁵.

encuentran Theod. *HE* 5.13; Ruf. *HE* 11.15-16; además de las menciones de Soc. *HE* 5.11; y Soz. *HE* 7.13; En la narración aquí expuesta se ha seguido principalmente el trabajo de N.B. McLynn, *Ambrose*, 181-196. Asimismo se ha recurrido a J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 126 y ss.; S. Mazzarino, *Storia Sociale*, 24 y ss.; J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 139 y ss., 511-516; F. H. Dudden, *The life and times*, 272-280.

²¹³ L. Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, 209-18.

²¹⁴ En años anteriores existió un debate sobre la cronología y las distintas fases que había seguido el llamado “Conflicto de las Basílicas”, aunque en la actualidad existe un consenso mayoritario en situarlo en la Pascua de 386. Vid. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 511 y ss.; N. B. McLynn, *Ambrose*, 185 y ss.

²¹⁵ Ambr. *Ep.* 76 [20].20.

Temiendo quizá el arresto, el obispo y su grey pasarían también la noche en la basílica, rezando y cantando himnos religiosos compuestos por el propio Ambrosio²¹⁶. Así, éste volvía a recurrir al ascetismo moderado y controlado por la jerarquía para enfrentarse al poder político y fomentar el consenso en su comunidad. Nuevamente resulta muy sugerente imaginar la atmósfera creada en la basílica, donde fieles milaneses cantaban al unísono las letras que el obispo había creado mientras afuera una amenazante muralla de soldados recordaba a los allí presentes que estaban cometiendo un delito castigado con la muerte. Es más, incluso el propio Ambrosio se confesaba dispuesto a morir antes que entregar la casa del Señor. No cabe dudar del enorme impacto que tendría en la conciencia de los milaneses un suceso que se asimilaba tanto a las imágenes descritas en las actas martiriales y que se había convertido en un tópico de la literatura eclesiástica. De hecho, el relato de Ambrosio guarda numerosos paralelismos con la expulsión por parte de los arrianos de Atanasio de Alejandría en 356²¹⁷.

A la vista de los hechos que relatan las diversas fuentes, entre ellas el propio Ambrosio, a uno no dejan de sorprenderle los riesgos que teóricamente asumieron el obispo y sus secuaces en este enfrentamiento. Sólo en virtud de la ley *CTh.* 16.4.1, Ambrosio se estaba arriesgando a ser condenado a muerte. Pero es que además el obispo podía ser acusado de sedición al no haber accedido a calmar a la población, había incurrido en *pertinacia* al no haberse presentado ante el tribunal como requería la Corte, y, para agravarlo todo, el maltrato a los estandartes imperiales podía justificar la acusación de crimen de *lesa maiestas* contra el obispo²¹⁸. ¿Valían la pena todos estos riesgos? ¿Era el celo religioso el único motivo del enfrentamiento?

En 1982 Mary Douglas y Aaron Wildavsky formulaban la *Teoría Cultural del Riesgo* con el fin de entender por qué determinadas personas y agentes sociales afrontan

²¹⁶ N.B. McLynn, *Ambrose*, 195 y J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 519 opinan que esta sería la primera vez Ambrosio ensayaría en la Iglesia la entonación de himnos con dos coros a partir del testimonio de Agustín *Conf.* 9.7.15, que menciona que un año antes de su bautismo es la primera vez que se llevan a cabo este tipo de ceremonia religiosa: *Non longe coeperat Mediolanensis Ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat, aut non multo amplius...* Sobre la importancia de Ambrosio en la himnodia religiosa Cf. F. H. Dudden *The Life and Times*, 295 y ss.

²¹⁷ M. Gaddis, *There is no crime for those who have Christ*, 79.

²¹⁸ J. San Bernardino Coronil, “*Sub imperio discordiae: l’uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)*” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 723.

distintos riesgos²¹⁹. La teoría explicaba que los individuos escogen qué temer y en qué medida temerlo para apoyar su forma de vida, de tal forma que la elección se basa en sesgos culturales (valores, creencias, visión del mundo, etc.) que actúan al mismo tiempo que las relaciones sociales. Analizado a través de dos ejes, *group* y *grid* (que son, respectivamente, el grado de solidaridad grupal y el sentimiento de pertenencia al grupo, por un lado, y el grado en que las elecciones de los individuos están circunscritas por su posición en la sociedad, por otro), se establecían cuatro tipos de actitudes sociales ante el riesgo: jerárquicas, igualitarias, individualistas y fatalistas. A pesar de la rigidez que presentan estas categorías, las conclusiones del estudio eran muy sugestivas. Una de ellas era que, entre todos los posibles riesgos, los que se toman son funcionales ya que refuerzan un tipo de relaciones sociales y sesgos culturales, y tratan de debilitar el resto. De igual manera se rechazan los riesgos que van contra cualquiera que sea el tipo de relaciones sociales establecidas.

Es interesante aplicar estas teorías al Conflicto de las Basílicas. De esta manera se entiende cómo los riesgos asumidos tanto por Ambrosio como por sus seguidores no hacían sino reforzar un modelo social, cultural, religioso y político. La postura de Ambrosio, además, concuerda con las teorías económicas del riesgo, que ponen de manifiesto cómo los que ocupan la cúspide socio-económica tienen más propensión a tomar riesgos porque obtienen más beneficios de los mismos y porque están más protegidos de las eventuales consecuencias negativas. Ambrosio también actuaba en consonancia con las teorías políticas del riesgo, que abordan el estudio en términos de lucha de intereses contrapuestos en pos de la consecución de más poder. Así, Ambrosio luchaba por mantener su status y su capacidad de intervención en la Corte de Valentiniano. Pero además el episodio le servía al obispo para desplegar todas las formas tradicionales de patrocinio social, como ponían de manifiesto las sanciones al *corpus mercatorum*²²⁰. Al mismo tiempo, Ambrosio se alzaba como líder carismático y mediador entre la comunidad y el exterior, como hacía el hombre santo prototípico de Brown²²¹. Por último, su obstinación servía para demostrar ante Máximo que su fervor

²¹⁹ M. Douglas y A. B. Wildavsky, *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers* (Berkeley-Londres, 1982). Esta teoría fue luego ampliada por las escalas cuantitativas que medían las categorías anteriores y que debían ser adaptadas a cada cultura. Cf. A. Wildavsky y K. Dake, "Theories of Risk Perception: Who Fears What and Why?", *Daedalus* 119:4, (1990), 41-60.

²²⁰ Ambr. *Ep.* 76 [20]. 4; Cf. J. Matthews, *Western Aristocracies*, 188 y ss.

²²¹ P. Brown, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", 84.

niceno no había decrecido un ápice, algo que podía ser muy útil en un momento de incertidumbre política como éste²²².

Las motivaciones de Ambrosio estaban relativamente claras, pero ¿qué tenía que ganar el pueblo en todo esto? Las teorías cognitivas sobre la percepción del riesgo explican cómo cuanto menor es el conocimiento de que se dispone, mayores son las amenazas percibidas y, en consecuencia, mayores los riesgos que se asumen, a pesar de ser menor el beneficio que conllevan²²³. Ello explicaría el comportamiento fatalista del pueblo milanés, fácilmente impresionable por estar sometido a un bombardeo de información sesgada y amenazante que lo llevaba a vivir en un permanente estado de ansiedad y agitación. Todo ello favorecía su propensión a la asunción de riesgos, más si tenemos en cuenta los problemas de abastecimiento que habían tenido lugar en Italia desde 383²²⁴.

No obstante, cabría preguntarse hasta qué punto el episodio fue un enfrentamiento directo con la Corte y en qué medida existió un riesgo real para el bando de Ambrosio. Dada la parcialidad de nuestras fuentes, parece que lo más prudente es matizar ambas nociones de conflicto y riesgo. De hecho, muchos de los eventos de la historia y su cronología siguen sin estar claros. Entre ellos, por ejemplo, cuál era el cometido real de las tropas que custodiaban la basílica, si protegerla o asediarla²²⁵, porque lo cierto era que en Roma quedaban ya lejos los tiempos en que los obispos

²²² Hay una anécdota que demuestra claramente la inseguridad sobre el resultado de la usurpación incluso en el momento de la inminente contienda. El enviado del obispo de Alejandría llevaba dos cartas para elegir en caso de quien ganara en la contienda, cit. S. Pricoco, ““Non regno sed fide princeps”. L’Imperatore Teodosio, Ambrogio e Paolino di Nola” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 207-215. Sobre los procesos de usurpación y los problemas de las fuentes que aluden a los mismos Cf. A. E. Wardmann, “Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D.”, *Historia* 33:2 (1984), 220-237; M. V. Escribano Paño, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política” en A. González Blanco y J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, (Murcia, 1990), 247-272.

²²³ S. Rippl, “Cultural theory and risk perception: a proposal for a better measurement”, *Journal of Risk Research* (2002), 147 - 65.

²²⁴ P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, 488; aludía a la “mentalidad de sitio” (*siege mentality*) que caracterizaba a la Iglesia de Ambrosio. Sobre los problemas de abastecimiento Cf. Symm. *Rel.* 9; J.-R. Palanque, “Famines à Rome à la fin du IVe siècle”, 349-51; N.B. McLynn, *Ambrose*, 165.

²²⁵ N.B. McLynn, *Ambrose*, 190 y ss. habla de protección de la basílica algo que casa bien con su visión en ocasiones hipercrítica de Ambrosio. Por su parte J. San Bernardino, *El Santo y la Ciudad*, 33; opina que el suceso fue un verdadero enfrentamiento y por tanto un verdadero asedio.

morían por su fe²²⁶. Por otra parte, este tipo de resistencias e insubordinaciones eran recursos frecuentes en la lucha aristocrática contra los medios constitucionales del emperador. La teatralidad de la vida pública romana daba cabida a este tipo de intervención política, un recurso que se mostraba especialmente efectivo ante una corte débil en el exterior y que debía de temer más que nunca los disturbios públicos.

No cabría, por tanto, enfatizar la idea de lucha, conflicto o riesgo, ya que mucho de lo que aparece relatado en Ambrosio y en las fuentes pro-nicenas formaba parte de una representación pública altamente dramatizada y elaborada literariamente con posterioridad. Tampoco cabría exagerar el éxito del obispo y la alegría general de la población cuando el Jueves Santo, día 2 de abril, las tropas de Valentiniano abandonaron finalmente el asedio en la basílica, tal y como Ambrosio había predicho en el sermón de la mañana sobre Jonás²²⁷. A pesar de las menciones a la unanimidad de los milaneses, no parece que el siguiente paso en esta representación, el descubrimiento de los santos mártires Gervasio y Protasio, se desarrollara en un ambiente de concordia y unidad de la comunidad²²⁸.

La lucha había sido una cuestión aristocrática, un combate por el poder político en el ámbito del Imperio de Valentiniano. Así parece demostrarlo el hecho de que los ejemplos de resistencia en los primeros momentos fueron los de Benívolo, el *honoratus* de Brescia, y los del *corpus mercatorum* de Milán. Asimismo, el dilema que planteaba la presencia de Máximo en Galia y la incertidumbre sobre cuál sería el resultado final obligaban a la aristocracia a una cauta indefinición que asegurara la supervivencia política cualquiera que fuera el futuro gobernante. Teniendo en cuenta el niceísmo de Máximo, convertirse en el adalid de la resistencia nicena de Italia y en el centro de la devoción popular aseguraba que no se le podría ignorar en el caso eventual del cambio político. El episodio pudo consistir, por tanto, en una sobreactuada representación de la

²²⁶ Ni Constancio ni Valente llegaron al punto de acabar físicamente con los obispos opositores, J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 147.

²²⁷ Ambr. *Ep.* 76[20].25-26: *sequenti die lectus est de more liber Ionae [...] Liber lectus est fratres quo prophetatur quod peccatores in poenitentiam reuertantur. [...] Quae tunc plebis totius laetitia fuit! qui totius populi plausus! Quae gratiae!*

²²⁸ J. San Bernardino Coronil, *El Santo y la Ciudad*, esp. 27 y ss.; id. “*Sub imperio discordiae: l’uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)*”, 709-36; contradice la idea de P. Brown, *The cult of the saints*, esp. 52 y ss.; Sobre la idea de unanimidad en relación con el culto de los santos Cf. S. Castellanos, “The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen”, *JECS* 11:3 (2003), 387-419.

resistencia de Ambrosio ante una medida (la *CTh.* 16.4.1) que no hacía sino sancionar una tolerancia hacia los homoianos que, al menos en parte, ya debía existir de facto.

La habilidad de Ambrosio consistió en saber convertir esta lucha, que tenía repercusión en las altas esferas del poder político y económico, en un asunto que afectaba a toda la comunidad. Planteándolo como una persecución a la verdadera fe y a su obispo, Ambrosio sabía que la población de Milán – sensibilizada y experimentada en este tipo de contiendas con las que convivía desde hacía más de medio siglo y dispuesta siempre a seguir a un líder carismático – respondería a la llamada. Aun cuando entre los autóctonos milaneses muchos debían de ser homoianos, la identificación de éstos con las tropas godas y con los emigrados ilíricos, resultaba enormemente útil para delimitar y explotar los tortuosos conceptos de identidad y alteridad. La petición de una basílica, una prerrogativa regia y no precisamente de las más onerosas, había venido a materializar la lucha y la unidad de la comunidad milanesa (en realidad sólo de una parte de la misma) contra los foráneos que pretendían apropiarse de lo suyo. Así, las basílicas se convirtieron en el símbolo de la lucha de la comunidad contra los atropellos de las tropas extranjeras, la opresión del poder y contra las penurias económicas de los últimos tiempos. Ambrosio había identificado claramente a los culpables de los problemas de la población y había conseguido derrotarlos en el tenso pulso que había sido el episodio de la Pascua. En parte quizá porque la Corte no estaba preparada para el original método que empleó el obispo en la resolución del conflicto.

Aunque Ambrosio había conseguido su objetivo para los milaneses, ello no había significado el fin de las contradicciones que alteraban la convivencia. El obispo se veía en la necesidad de hacer evidente que el conflicto había servido para algo, que las cosas habían cambiado y que quedaba un hueco para la esperanza. Así, el último acto de esta representación sería el descubrimiento de los santos Gervasio y Protasio, sólo dos meses después²²⁹.

²²⁹ Cf. *supra* p. 218 y ss.

b) Ambrosio y las leyes de la herencia

Pero las muestras de resistencia de Ambrosio a la ley no sólo tendrían el alcance y la vistosidad del “Conflicto de las Basílicas”. El obispo también actuaría en causas que afectaban al ámbito privado y doméstico, negociando las leyes que conformaban la institución familiar. Una cuestión que no es menor si se considera que precisamente los cambios producidos en la familia romana han sido esgrimidos recientemente como uno de los procesos que intervinieron en la definitiva mutación del orden social romano²³⁰.

Uno de los casos más interesantes de los que quedan constancia se dio a finales de los ochenta, cuando Ambrosio actuó en un proceso sobre la herencia de una viuda de Pavía²³¹. Al parecer, la decisión de la viuda de dejar su patrimonio a la Iglesia había sido impugnada por un heredero que había conseguido un rescripto imperial que avalaba su parte. Todo parecía perdido tras una vista judicial donde el rescripto imperial había sido leído y donde el *magister officiorum*, que llevaba el caso, había movilizado a los *agentes in rebus* para hacer cumplir el veredicto. Ante la fuerza de los elementos legales desplegados, la iglesia de Pavía se mostró incapaz de asegurar el depósito de la viuda²³². Sin embargo, Ambrosio convenció al obispo de Pavía para que tomara las habitaciones donde estaba la herencia. Ante la maniobra, el emperador acabó citando a los dos obispos, que sin embargo se obstinaron en no presentarse. Finalmente, contaba Ambrosio, Teodosio se había convencido de la fuerza de la ley divina y de los ejemplos escriturarios como el de Heliodoro de la Biblia, con el que el obispo comparaba al emperador.

Ambrosio evaluaría el episodio como el triunfo de la fe y el fin del miedo a la opresión, presentándolo como la defensa del obispo a los más débiles, como las viudas y los huérfanos. Ello encajaba con el cuidado que el obispo de Milán había dedicado a las viudas, una preocupación que compartían los legisladores que dedicaron importante atención a la protección de éstas que significativamente siempre (también en la retórica

²³⁰ K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, esp. 1-7.

²³¹ La fecha aproximada del caso viene confirmada por la explícita mención de Ambrosio (*De Off.* 2.29) de que había sido un caso reciente, teniendo en cuenta que la obra es de principios de los noventa.

²³² Ambr. *De Off.* 2.29.150: *Interpellante enim eo qui sibi illud imperiali rescripto uindicare cupiebat, clerici contendabant auctoritatem. Honorati quoque et intercessores dati non posse praeceptis imperatoris obuiari ferebant; legebatur rescripti forma director, magistri officiorum statute; agens in rebus imminebat. Quid plura? Traditum erat.*

legal) aparecían acompañadas de los huérfanos o las vírgenes, como símbolo de los desprotegidos que encajaban bien con el paternalismo imperial²³³.

Lo cierto es que la situación de las viudas implicaba no pocos problemas en el siglo IV, especialmente de aquéllas que habían consagrado su vida a la Iglesia. Convertidas en este momento en el sector social seglar más activo de la Iglesia, las viudas, especialmente las que contaban con grandes propiedades, eran una especie expuesta a numerosos peligros²³⁴. Las viudas eran un sector anfíbio ya que por un lado pertenecían a la Iglesia, pero además tenían familia y obligaciones en ésta, lo que provocaba no pocos problemas de herencia. Quizás por ello, y a pesar de que la retórica de la renuncia ascética lo consiguiera disimular, lo económico tendría un gran protagonismo en el *De uiduis*, que Ambrosio había compuesto a finales de los setenta. Este tratado, junto con dos obras acerca de las vírgenes, formaba parte de un corpus sobre la cuestión de la renuncia femenina, al que Ambrosio había dedicado los primeros años de su obispado. Aquí mencionaba el obispo: “Tú desearías cuidar tu herencia. La herencia de la modestia es mayor, y ésta puede ser guardada mejor por una viuda que por una casada”²³⁵. La importancia de la herencia materna aconsejaba que las viudas ricas – grupo al que se dirigía Ambrosio en su tratado, de ahí el énfasis en mezclar lo moral con lo económico – se mantuvieran sin casarse para no dispersar las riquezas²³⁶. Porque la herencia provocaba, además, que los segundos matrimonios fueran otro cúmulo de conflictos. Por ejemplo, ante la eventual muerte de la madre, era el padre o marido el que disfrutaba del patrimonio legado, también de aquella parte que se había destinado a sus hijos.

De hecho, la casa de Ambrosio también ofrecía un ejemplo bastante representativo de la virginidad como estrategia de reproducción del patrimonio y la autoridad familiar. En primer lugar, la madre decidió permanecer viuda manteniendo intactas las propiedades familiares. La hermana mayor, Marcelina, se hizo virgen

²³³ *CTh.* 1.22.2 (334); 3.5.11 (380); 3.7.1 (371); 3.11.1 (409); 13.10.4 (368); 13.10.6 (370); 16.2.20 (370); 9.21.4 (320); 9.25.1 (324), etc.

²³⁴ *Ambr. Exp. Ps. 118*, habla de la vulnerabilidad de las viudas ante la invasión de la propiedad (6.20), el fraude (8.58) o los litigios vejatorios (16.6-7).

²³⁵ *Ambr. De uid.* 58: *Sed patrimonium uis tueri. Maius pudoris est patrimonium, quod melius regit uidua quam nupta.*

²³⁶ El estudio de F. E. Consolino, “Tradizionalismo e Trasgressione nell’élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l’inizio del V secolo” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites”*, 65-139, revela cómo las grandes damas ascetas romanas mantienen intacto su patrimonio a pesar de las apelaciones a la renuncia.

consagrada, pero el propio Ambrosio reconocía que ésta seguía tan ligada económicamente a la familia como él mismo. Posiblemente, siendo Ambrosio el hermano mayor, era él quien gobernaba las propiedades y quien tenía la potestad sobre las mismas. No obstante, el que gestionaba todo el patrimonio era Sátiro, quien también había permanecido célibe manteniendo la herencia familiar unida. Por lo tanto, ninguno de los tres abandonó el vínculo familiar, como tampoco renunciaron a su patrimonio²³⁷.

Lo problemático de estas relaciones quedaba de manifiesto por la proliferación de prácticas jurídicas como los *fideicommissa* o la proliferación de leyes al respecto²³⁸. Así, en 321 Constantino había promulgado una ley que permitía a la Iglesia recibir donaciones imperiales y particulares cumpliendo con las cláusulas testamentarias²³⁹. No obstante, cabe subrayar dos cuestiones en esta ley. Por un lado, el hecho de que se promulgara venía a indicar que lo generalmente entendido hasta entonces era que los descendientes tenían el poder sobre el patrimonio familiar. Por otro lado, cabe resaltar el hecho de que se mencione explícitamente que es una voluntad testamentaria, algo que lo diferencia del caso de Ambrosio y la viuda de Pavía, quien permanecía viva durante la donación²⁴⁰.

Más adelante, los constantes problemas que causaban las viudas llevaron a Valentiniano I a promulgar otra ley que prohibía a los sacerdotes acercarse a las casas de las viudas y aceptar sus donaciones. Si éstas se obstinaban en legar sus patrimonios, independientemente de que fuera su voluntad, éste pasaría a formar parte del fisco²⁴¹. No obstante, la ley prohibía explícitamente las donaciones a los párrocos pero no a la Iglesia, con lo que no necesariamente entraba en contradicción con la anterior, pero establecía que los párrocos o ex párrocos serían juzgados por tribunales públicos y no de obispos, algo que equiparaba el caso con un delito criminal, los únicos no reservados a los obispos según leyes posteriores que establecían los privilegios judiciales de los eclesiásticos²⁴². Precisamente por esta misma época parece ser que Jerónimo se vio obligado a dejar Roma, posiblemente acuciado por sus relaciones con las viudas²⁴³.

²³⁷ Ambr. *De Exc. Frat.* 1.7, 39, 59.

²³⁸ A. Arjava, "Paternal Power in Late Antiquity", 152.

²³⁹ *CTh.* 16.2.4 (*Sirm.* 15) (321).

²⁴⁰ Ambr. *De Off.* 2.29.151: *Post etiam temptata fuerat obreptio sed praeuenit sanctus episcopus ut redderet uiduae quod acceperat*

²⁴¹ *CTh.* 16.2.20 (370).

²⁴² *CTh.* 16.2.23 (376); 16.2.24 (377)

²⁴³ J. N. D. Kelly, *Jerome: his life, writings, and controversies* (Londres, 1975), 75 y ss.

Intentar resolver la cuestión de si la donación de la viuda de Pavía era legal o no es enormemente complicada. Por un lado, aunque no incumplía la norma de Valentiniano, sí infringía la de Constantino, y además la existencia del rescripto imperial que la condenaba parece indicar que lo que Ambrosio estaba pidiendo era flagrantemente ilegal. Por otro lado, Ambrosio (quizá intencionadamente) describió demasiado vagamente el caso, sin llegar a mencionar si el patrimonio de la viuda era suyo propio o herencia de su marido y ni siquiera explicitó el grado de parentesco que la unían con la otra parte del caso²⁴⁴. Los modernos estudios sobre la práctica legal han puesto de manifiesto lo tenue que es la frontera entre legalidad e ilegalidad en el funcionamiento empírico de la ley. Así pues, es posible que el propio planteamiento legal-ilegal sea erróneo. Más aún en un mundo jurídico tan complejo y difuso como el Imperio Romano, donde disposiciones opuestas se sucedían con enorme rapidez e incluso convivían para distintos ámbitos.

Que los propios interesados solicitaran un rescripto imperial demuestra que la legalidad o ilegalidad del caso no era a todas luces evidente. No obstante, precisamente la figura del rescripto es la evidencia más clara de la volatilidad del sistema jurídico romano. El rescripto era un texto con fuerza legal solicitado por el propio interesado y que en teoría sólo era efectivo para el caso concreto para el que era solicitado. La naturaleza reactiva del rescripto (sólo era emitido a petición del interesado) condicionaba su orientación en tanto que erosionaba la iniciativa legislativa. De hecho los propios emperadores manifestaron sus temores acerca de la debilidad del rescripto²⁴⁵, y el propio Símaco no estaba en absoluto convencido de su fuerza legal²⁴⁶. Algo que también ponen de manifiesto las continuas revocaciones de rescriptos que se encuentran en el Código Teodosiano²⁴⁷. La posición favorable del que pedía rescriptos y la certeza de la falibilidad imperial en este sentido quedaba de manifiesto en otra ley de Honorio que prohibía a los párrocos expulsados que pudieran solicitar rescriptos²⁴⁸.

²⁴⁴ Las leyes sobre el patrimonio de la viuda eran bastante precisas al establecer el futuro de los bienes del marido muerto *CTh.3.8.2* (382)

²⁴⁵ *CTh.1.2.9* (385): *...elicitum damnabili subreptione rescriptum...*; *3.10.1* (409): *quidam, uetusti iuris ordine praetermisso, obreptione precum nuptias, quas se intelligunt non mereri, de nobis aestimant postulandas [...] si quis igitur contra hanc definitionem nuptias precum surreptione meruerit...*

²⁴⁶ *Symm. Rel. 34*, Cf. Harries, *Law and Empire*, 26 y ss.

²⁴⁷ Cf. p. ej. *CTh.16.5.5* (379); *16.5.51* (410).

²⁴⁸ *CTh.16.2.35 Sirm. 2* (405); J. Harries, *Law and Empire*, 26 y ss.

Ello era así porque la solicitud del mismo se había convertido en una ventaja con respecto a las otras partes del caso. El episodio de Pavía demuestra cómo el *interpellans* que reclamaba las propiedades de la viuda se habría salido con la suya de no ser por la intervención de Ambrosio. En la vista que se celebró en presencia de ambas partes (*honorati quoque intercessores*) y tras leer el rescripto, el *magister officiorum* no sólo había fallado a favor del *interpellans*, sino que había puesto a su disposición los instrumentos legales y coercitivos (*agentes in rebus*) para llevar a efecto el veredicto. De tal manera el rescripto aumentaba la flexibilidad del sistema legal al permitir que los que tenían un mayor acceso al poder contaran con tal privilegio, lo que aseguraba su lealtad y su vocación de trabajar cerca de la corte. Sin embargo, el rescripto podía ser contrarrestado por otros más influyentes o más duchos en las complejidades jurídicas. Así el sistema garantizaba que sólo los más influyentes de todos logaran la victoria.

No obstante, si no legal, la situación debía de ser difícil para el bando de Ambrosio. El rescripto, en tanto que decisión de la última instancia de poder judicial en Roma, era difícilmente apelable o cuestionable en términos legales. *Quid plura? Traditum erat*, parecía que no había nada que hacer, mencionaba Ambrosio. Pero el obispo sabía que existían recursos fuera de los métodos institucionalmente sancionados y que estaban refrendados por otra autoridad que no era la del emperador.

Ambrosio aconsejó al obispo la resistencia a la medida, impidiendo que se llevaran las propiedades de la viuda, que sin embargo fueron inventariadas en un documento que se usaría como prueba en otra vista, en la que el emperador repitió la orden. Sin embargo, los obispos se obstinaron en su resistencia, algo que podía implicar el agravante de *pertinacia* en la acusación. Finalmente, la resistencia de los dos obispos consiguió que el emperador en persona decidiera citarlos. Ambrosio había conseguido invertir el proceso del rescripto y ahora era el emperador el que le consultaba a él. Según el obispo, el emperador acabó convenciéndose con su exposición sobre la ley divina y los ejemplos escriturarios. No obstante, para Teodosio debió de resultar duro tener que desdecirse de un veredicto que había emitido dos veces. Por ello es de suponer que, aparte de los persuasivos argumentos de Ambrosio, también debieron influir otros factores como la presión aristocrática.

Aunque no se sabe con precisión cuándo ocurrió el caso, es muy probable que tuviera lugar entre 388 y 390 cuando Teodosio estaba en el norte de Italia²⁴⁹. Teodosio

²⁴⁹ Ambrosio se refiere al caso como *Recens exemplum*, *De Off.* 1.29.150.

acababa de vencer en 388 la usurpación de Máximo. Además, la muerte de Justina y la debilidad de Valentiniano II, alejado de la corte en Tréveris y conservado como mera figura de legitimidad dinástica, parecían indicar que este fue uno de los periodos de mayor poder de Teodosio. Sin embargo hay indicios de lo contrario. Teodosio tuvo que hacer concesiones a grupos aristócratas paganos con Flaviano como máximo exponente, que ahora comenzaron a ocupar puestos de responsabilidad en Italia. También ahora el emperador hubo de resistir las presiones de los grupos católicos, quizá actuando en reacción al ascenso de notables paganos, si se acepta que la diferencia religiosa funcionó, al menos ocasionalmente, como frontera política. Es precisamente ahora cuando tuvieron lugar dos de los episodios más controvertidos de la relación de Ambrosio con Teodosio, la lucha por la sinagoga de Calínico y la excomunión del emperador. Una y otra son objeto de mayor tratamiento en este trabajo, pero por el momento baste mencionar que, al menos de cara a la galería, la resistencia de Ambrosio en este caso fue sólo un precedente de la escalada de actos de oposición al emperador que culminaría con la humillación pública de la penitencia de Teodosio. Pero quizá la prueba más evidente de esta debilidad sea el hecho de que cuando dos años más tarde una nueva usurpación surja en Galia, gran parte de los altos aristócratas que ahora tenían puestos de responsabilidad se arriesgarían a tomar parte en la aventura de Eugenio.

Las presiones y la vulnerabilidad de la posición de Teodosio queda de manifiesto en dos leyes que resulta tentador asimilar con el episodio de la viuda de Pavía. En junio de 390 Teodosio, que estaba en Milán, emitía una ley que prohibía a las mujeres entrar en el cuerpo de las diaconesas a no ser que tuvieran más de sesenta años y siempre entregando a sus hijos capaces todos los bienes, dado que a ellas les estaba prohibida la donación a la Iglesia²⁵⁰. Sólo dos meses después, cuando Teodosio ya había dejado Milán por Verona, esta medida quedaba anulada²⁵¹. Se desconoce el ámbito de aplicación de estas leyes, pero lo cierto es que en el Código Teodosiano ambas aparecen destinadas al prefecto de Oriente Taciano, algo que concuerda con el panorama generalmente aceptado de que esta situación se daba más en esta parte del Imperio, especialmente en Egipto y en Tierra Santa. No obstante, no es descabellado que la revocación de la ley sí tuviera que ver con el episodio que relata Ambrosio. No sería la primera vez (tanto la cuestión de la sinagoga de Calínico como la penitencia se

²⁵⁰ *CTh.* 16.2.27 (junio de 390).

²⁵¹ *CTh.* 16.2.28 (agosto de 390).

originaron en Oriente) que el obispo utilizaría sucesos acaecidos al otro lado del Imperio para manifestar su resistencia a Teodosio.

Independientemente de la evidencia que aportan estas leyes lo cierto es que las dimensiones que había tomado el caso por sí solo – con la intervención del prefecto, los *agentes in rebus* y por último el propio emperador – indicaban que lo que se estaba decidiendo no era solamente la herencia de la viuda de Pavía. La cuestión no era si la donación de la viuda era legal y por tanto se podía forzar su cumplimiento, de hecho ya se habían puesto en marcha los mecanismos para ello. La cuestión era quién tenía el poder de legislar en estos casos.

Ambrosio estaba poniendo de manifiesto e instrumentalizando que no había una conciencia compartida de que tal ley se tuviera que cumplir y el obispo conocía precedentes en que se podían conseguir concesiones del Imperio a base de oposición. Por eso se potenció un conflicto hasta moverlo del ámbito en que se había originado, las relaciones entre los individuos y la institución eclesiástica, a otro en que se negociaban las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

La legitimidad de la ley, por tanto, era una cuestión relativa que dependía de la capacidad de un grupo de poder de mantener su visión. Así, no sólo la ley era la exteriorización de dos conflictos en distintos ámbitos y escalas, sino que la propia ley era un elemento conflictivo en el que se concitaban muchas sensibilidades, grupos sociales y fuentes del poder, de tal forma que su texto no era la expresión de una política sino de muchas políticas en conflicto, algo que quedaba patente en los continuos cambios de la ley.

Ambrosio había planteado el episodio como su estoica resistencia al poder, lo que encajaba perfectamente en el comportamiento ideal de los obispos. No obstante, la realidad era que él tenía un acceso privilegiado a la corte y controlaba perfectamente los riesgos en que podía incurrir, de tal forma que siguió gozando del favor del emperador. Con su acción, Ambrosio no estaba socavando el poder ni los procedimientos del mismo, sino que estaba usando otros procedimientos que ese poder destinaba a las elites que participaban del mismo.

Por ello, el caso de Ambrosio estaba lejos de la idea foucaultiana de resistencia al poder. Aquí, no estaban tan claros cuáles eran los límites del poder y de la resistencia, sino que da la impresión de que el caso respondía a fricciones producidas entre distintas fuentes de poder. Tampoco encajaban aquí las diferencias que de Certeau establecía entre los conceptos de *táctica* frente a *estrategia*, entendiendo por la primera, la forma

de operar de quienes carecen de poder y son obligados a jugar de acuerdo a las reglas y con los instrumentos producidos por los poderosos, mientras que *estrategia* engloba el proceder de quien es capaz de imponer las normas del juego político. Ambrosio conocía cómo aprovecharse de los mecanismos institucionales, pero llegado el momento también sabía rebasar las demarcaciones y las lógicas impuestas por el sistema, lo que proporcionó una extrema flexibilidad y autonomía a sus actuaciones²⁵².

Precisamente porque Ambrosio debía de ser consciente de esta flexibilidad, ante el emperador, no hizo mención a la costumbre ni a la ley de los hombres, sino a la *diuinae legis auctoritas* y a los ejemplos escriturarios como el de Heliodoro. Ante la llegada de situaciones relativamente nuevas como eran éstas, los obispos fueron capaces de sustituir el pasado fenomenológico de la tradición por el pasado escriturario de la Biblia como fuente del derecho y la legitimidad. El obispo desplazaba así las bases de su argumentación fuera de la legislación y ponía el énfasis en la moralidad y a la ley divina. Así se justificaba la legitimidad ideológica de la justicia, a través de la moralización de la misma *uix tandem rationem imperator accepit*²⁵³.

Se comprueba así cómo, junto al cambio en el pensamiento legal romano, también estaba teniendo lugar un progresivo cambio en la estructura familiar, en el que el movimiento de los abstinentes, incluidas las viudas, iría encontrando su sitio. No obstante, el hecho de que los nuevos roles sociales y familiares de los abstinentes se definieran como excepcionales era una sanción implícita del patrón de comportamientos tradicional.

Ambrosio no sólo lograría vencer en esta ocasión, sino que consiguió que su visión fuera vista con normalidad por sus conciudadanos. Así, en 394 Ambrosio celebraba en Bolonia la consagración de una iglesia levantada con el dinero de una viuda, Juliana²⁵⁴. En esta ocasión los herederos no pusieron impedimentos, fundamentalmente porque todos ellos eran mujeres – con las diferencias que ello suponía en el reparto de la herencia²⁵⁵ – y célibes.

²⁵² M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer* (México, 2000), 42-43.

²⁵³ *De Off.* 1.29.151.

²⁵⁴ Ambr. *Exh. uirgt.* 14: *Ea igitur uidua sancta est Iuliana, quae hoc Domino templum parauit atque obtulit, quod hodie dedicamus.*

²⁵⁵ Cf. p. ej. *CTh.* 3.8.2 (382)

c) Conclusiones

Los ejemplos expuestos ponen de manifiesto cómo los poderosos que tenían acceso al sistema de distribución de oportunidades y beneficios, estaban en una posición privilegiada para negociar la letra y la práctica de las leyes. Porque la ley no era un producto final dado, sino un dominio del conflicto en el que participaban muchos agentes sociales y que era susceptible de ser continuamente modificado.

Partiendo de esta idea, el estudio de la práctica legal es más complejo que el análisis del salto que existió entre la letra de la ley y su cumplimiento. Analizado desde este punto de vista se llegaría a la conclusión de que Ambrosio había actuado en contra de la legalidad y el emperador no había sido capaz de imponer la ley. Pero Ambrosio manifestaba no reconocer la legitimidad de las leyes analizadas y fue capaz de explicar y desplegar estas ideas, al tiempo que ponía en marcha todos los mecanismos para sobreponerse a las mismas.

Por ello, no es posible analizar el caso de Ambrosio como un simple incumplimiento de la ley. La disputa de Ambrosio era más profunda y no discutía la capacidad del poder de forzar el cumplimiento de la ley, sino quién tenía potestad para hacer la ley y quién tenía capacidad para mantener el consenso de que tal ley era legítima. En este sentido, el caso ponía de manifiesto la parcialidad y mutabilidad de los derechos que protegía la ley. La noción de los derechos cambia con el tiempo y el contexto, y no tiene que ver con las características objetivas o funcionales del mismo, sino que es la creencia activa y el consenso sobre su respeto lo que lo hace un derecho. Así la legalidad del culto arriano o de la herencia de la viuda dependió simplemente de la capacidad de un grupo de poder de mantener o no su visión y fomentar la legitimidad de la misma²⁵⁶.

No obstante, ello no significaba que la ley fuera papel mojado falto de efectividad. Por ejemplo, el hecho de que los hijos de la viuda solicitaran un rescripto imperial para imponerse confirma lo contrario. Porque la efectividad de la ley no dependía simplemente de su cumplimiento. Además de un coactivo, la ley era una expresión de la voluntad política y una forma de comunicación.

²⁵⁶ H. Hartog, "Pigs and Positivism" *Wisconsin Law Review* 4 (1985) 899-935.

Además la ley catalizaba el acceso de los grupos de poder al emperador. Éste también estaba sometido a las redes de patrocinio, lo que implicaba en ocasiones tener que ir contra las leyes promulgadas por su propia corte. Pero la capacidad del emperador de ceder ante las presiones de estos grupos y su flexibilidad a la hora de llevar a cabo medidas *ad hoc* era una forma de cohesión imperial que aseguraba la adhesión de los *lobbies* aristocráticos a la última instancia de poder, favoreciendo la gobernabilidad del Imperio²⁵⁷. Así lo explicaba Ambrosio en el *De Obitu Valentiniani*, donde hacía referencias a sus consultas y debates con el emperador acerca de cuestiones legales y religiosas. Así pues, lo errático y flexible del gobierno imperial podía, paradójicamente, acabar repercutiendo en un considerable grado de efectividad y cohesión política.

²⁵⁷ C. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire*, 216 y ss.

LOS OBISPOS Y LAS ALARMAS DE DISRUPCIÓN

A finales del mundo romano también se dieron conflictos que trascendían tanto las formas sociales implícitas de fomento de la cohesión como el ordenamiento legal. Conflictos como las usurpaciones, la violencia extrajudicial y bárbara o los bagaudas eran potencialmente disruptivos y supusieron un reto al sistema romano.

No obstante, en prácticamente todos estos movimientos se advierte el despliegue de estrategias para intentar contener el conflicto, lo que redundaba en un reforzamiento del sistema social. En muchas de estas estrategias la presencia del poder episcopal fue determinante. Ello se ve por ejemplo en los intentos de racionalizar y legitimar la violencia extrajudicial, o en la creación de nuevos instrumentos para el control de la violencia a medida que los viejos mecanismos quedaron obsoletos.

Del mismo modo, los movimientos de usurpación llevaron al desarrollo de instituciones que contuvieran o evitaran estos procesos, aún cuando la usurpación fue, como se verá, la afirmación implícita del sistema político y social. Los obispos serían piezas claves tanto en los procesos de legitimación de los usurpadores como en la restauración lealista. Asimismo se advierte que la oficina episcopal no fue ajena a los mecanismos de solidaridad que implícitamente trabajaban por evitar la ruptura de la aristocracia en medio del proceso usurpatorio.

Por último, es posible que la bagauda gala de mediados del siglo V pueda ser interpretada como un intento de mantenimiento del sistema romano a pesar de la evanescencia del estado. La escasez de datos apenas permite adentrarse en la naturaleza y motivaciones del movimiento, pero entre lo poco que se conoce está la mención de Constancio de Lyon acerca de la participación decisiva de un obispo, Germán de Auxerre, intercediendo entre los bagaudas y el Imperio.

El interés de este capítulo es explicar los mecanismos sociales de contención o recuperación que se encuentran implícitamente en todo proceso disruptivo. No se trata,

por tanto, de adoptar una postura férreamente continuista o funcionalista, e ignorar la influencia determinante que el conjunto de estos y otros procesos disruptivos tuvo en el final del mundo romano. No obstante, el vigor de estos mecanismos de contención del conflicto explican muchas de las pervivencias sociales e institucionales más allá del final de Roma, entre ellas la Iglesia.

1. La legitimación de la violencia

Hace ya dos siglos, Gibbon¹ se sorprendía de la abundancia de imágenes violentas en la literatura eclesiástica tardoantigua. En las cartas, discursos o tratados con los que los obispos de todas las partes del Imperio dejaron constancia del momento, el recurso a imágenes crueles era una constante a veces incluso recreándose en aspectos ciertamente desagradables. Así, se fue formando la idea de un mundo tardorromano gobernado por la violencia y la irracionalidad (acentuada con la llegada del elemento bárbaro). Un escenario oscuro e indómito que suponía un lapso entre la legalidad reglamentada del mundo romano y la recuperación de la ley ya en el siglo XII.

Gibbon tenía razón en afirmar que en la sociedad romana tardoantigua, donde además del esclavismo existían formas de aguda dependencia personal, la violencia constituyó un elemento intrínseco y un catalizador de la estructura social, además de un procedimiento muy útil de consecución, ejercicio, legitimación y expresión del poder, explicado a través de la lógica que regía la sociedad tardoantigua².

Sin embargo, a pesar de la relativa cotidianidad de estas relaciones coactivas, en ningún caso se deben entender éstas como pura manifestación de ira irracional o arbitraria. La sociedad contaba con normas implícitas que contenían el conflicto y restringían el umbral de la violencia a los límites admitidos por esta sociedad. Así el uso de la violencia estaba reglamentado por normas generalmente aceptadas que limitaban

¹ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J. B. Bury, 2 ed., (Londres, 1909) II, 144

² P. Brown, *Power and Persuasion*, 50.

su presencia en la vida pública y que clarificaban “quién”, “cómo” y “en qué momento” estaba en condiciones de ejercer la fuerza, y “sobre quién” podía usarla³.

Como consecuencia, la diferencia entre la violencia aceptada y la no aceptada no estaba tanto en el grado de crueldad, como en que esa crueldad se aplicara respetando las normas sociales implícitas para su ejercicio. No obstante, esta relación entre la legitimidad y la violencia no era inamovible. La violencia legítima no siempre encajaba con la permitida legalmente, sino que estaba gobernada por un código moral susceptible de ser modificado.

Este capítulo trata de abordar precisamente cómo los obispos fueron capaces de conformar y proyectar ideas de violencia legítima o ilegítima aplicadas a contextos concretos y en función de situaciones en ocasiones muy contingentes. Así se analiza en primer lugar, cómo un episodio de violencia ilegal y moralmente reprochable – que, por otra parte, siempre ha sido un mecanismo tremendamente útil de imposición del poder – acabó siendo legitimado y reintegrado en el orden moral, de tal forma que la violencia desplegada, lejos de ser un elemento disruptivo, se convirtió en un sustento del orden social. En segundo lugar, se analiza un caso de violencia ilegítima y no aceptada, pero que fue reformulada y reaprovechada con fines propagandísticos. Y por último, se analiza la construcción de la noción de violencia “incruenta” y sacralizada.

A través de la descripción de la violencia, los obispos fueron capaces de delinear la esencia de su poder. De esta forma, el discurso de la violencia constituyó un método extraordinariamente eficaz en la construcción del poder episcopal y fue una importante arma susceptible de ser esgrimida en la pugna intelectual por la legitimidad que el nuevo poder necesitaba.

a) La justificación de la violencia: la penitencia

En Ambrosio tenemos dos ejemplos distintos del tratamiento de la violencia ilegal. Ambos son abordados conjuntamente en este capítulo en tanto que los dos estuvieron profundamente relacionados entre sí por la cuestión de la excomunión y la penitencia de Teodosio.

³ G. Halsall, “Violence and society in the Early Medieval West: Introductory survey” en G. Halsall (ed.), *Violence and society in the early medieval West* (Woodbridge, 1998), esp. 10 y ss.; I. Alfonso Antón, “Los nombres de la violencia y el control de la legitimación”, *Hispania* 61:2 (2001), 691-706.

El primero de estos episodios se planteó aproximadamente al mismo tiempo que Ambrosio componía el *De Poenitentia*. En el invierno de 388 (o a principios de 389), unos monjes quemaron una sinagoga y un lugar de reunión de la secta de los valentinianos en Calínico, cerca del Éufrates. Teodosio, alarmado por un asunto que incluía la peligrosa combinación de ascetismo y orden público en una zona sensible del Imperio, ordenó al *Comes Orientis* que obligara al obispo de la localidad a reconstruir la sinagoga y que castigara a los responsables. Ambrosio, que según Paulino se encontraba en Aquileya⁴, protestó ante el emperador con un sermón (*Ep. ex. Coll.* 1 a) que el obispo habría editado posteriormente para su publicación (*Ep.* 74). En éste, alegando motivos religiosos, Ambrosio amenazaba a Teodosio con la excomunión si no revocaba su decisión. El sermón – todo un ejemplo de justificación de la violencia cristiana y del perdón sobre la base de la religión⁵ – debió de resultar convincente porque, como mencionaba en otra carta a su hermana Marcelina, cuando Ambrosio hubo acabado y bajado del altar, Teodosio le confesó que había entendido el mensaje y que accedería a sus peticiones⁶.

Las razones que tenía el obispo para plantear este reto al augusto son oscuras, aunque el momento en que se produjo el episodio es significativo. Teodosio acababa de vencer a Máximo y se encontraba en Milán, mientras Valentiniano, que había huido durante la usurpación, estaba todavía fuera de Italia. A lo largo de los últimos cinco años, la posición de Ambrosio había sido claramente favorable al bando leal, actuando como embajador de Valentiniano y Justina frente a la corte del general hispano. Por ello, Ambrosio había salido reforzado del conflicto de cara a Teodosio y al propio Valentiniano, quien además se había quedado huérfano y se iría desligando progresivamente del arrianismo.

Pero lo cierto es que el episodio no parecía un reto frontal al poder imperial en pos de la verdadera religión, como trataba de presentar Ambrosio. El hecho de que Teodosio acabara de imponerse militarmente en Italia no significaba que su poder fuera fuerte, sino más bien al contrario. La larga permanencia de la usurpación sólo se explica por el respaldo aristocrático de los que, como Símaco, estaban descontentos con la

⁴ Paul. Med. *VAmbr.* 22. Aunque hay pruebas que discuten este hecho *Cf.* *Ambr. Ep.* 30 [24]; N.B. McLynn, *Ambrose*, 298, n. 25; H. Savon, *Ambroise*, 251.

⁵ M. Gaddis, *There is no Crime for Those who have Christ*, esp. 194 y ss.

⁶ *Ambr. Ep. ex. Coll.* 1 [41]. Ambrosio habría enviado el sermón original junto con otra carta a Marcelina, aunque finalmente no la habría añadido a la colección para evitar las repeticiones y la alevosía de su victoria.

gestión del bando legítimo. La clemencia que mostró Teodosio tras la victoria da una idea de la necesidad de consenso que tenía el augusto hispano.

La actuación de Ambrosio, usando un asunto local externo como instrumento de ataque en la escala imperial, debía de suponer un intento por reivindicar el poder de la aristocracia leal y asegurarse un papel relevante en la Italia posbélica. Quizá sea útil tener en consideración el reequilibrio de fuerzas que a nivel imperial podía suponer la asunción del poder de Teodosio, que contaba con sus más firmes apoyos en el Este. Por muy arriano que fuera Valentiniano II, el hecho de que sus bases de poder estuvieran centradas en la parte occidental debía de resultar más atractivo a unas elites que se encontraban inmersas en un proceso de cambio político que abría innumerables incógnitas. Además, la acusación a los valentinianos y nuevamente a los judíos, podía resultar muy útil de cara a cubrir las diferencias en una comunidad de nicenos y arrianos, que tras cinco años amenazados por la ortodoxia nicena de Magno Máximo se mostrarían más favorables a la unidad.

Ambrosio, que tenía experiencia en la administración imperial, debía de saber que la quema de la sinagoga tanto como un asunto religioso era un problema local de orden público⁷. La actuación de Teodosio, fuera de consideraciones dogmáticas, debía asegurar el castigo ejemplar de los culpables. Ambrosio sabía también que lo que pedía al emperador, básicamente que desprotegiera a los otros credos de los ataques cristianos, era ilegal y poco cauto políticamente. Así, es posible que todo el episodio formara parte de una exageración retórica asumida por todos. En este sentido, en la edición de la carta, Ambrosio incluiría una amenaza que no aparecía en la *Ep. ex. Coll.* 1 a, que fue la única de las dos publicada en vida del obispo.

El triunfo silencioso, sólo amplificado por las cartas de Ambrosio – “Así todo se hizo como yo había deseado” comentaría orgulloso a Marcelina⁸ – lleva a la valoración general de que la cuestión de la sinagoga de Calínico y la amenaza de excomunión, fueron más un movimiento táctico, sólo destinado a llamar la atención del nuevo poder mientras se encontraba en Milán. La retórica episcopal consiguió convertir en un reto frontal y un triunfo abrumador, lo que habría sido un discurso político y una solución de compromiso.

⁷ M. Sargenti y R. B. Bruno Siola, *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio: epistulae, De officiis, orationes funebres* (Milán, 1991), 19.

⁸ Ambr. *Ep. Ex. Coll.* 1 [41].28

Por otra parte, no se debe minimizar el impacto que estos estallidos de violencia podían ocasionar en la sociedad. Además el hecho de que se produjeran en plena frontera Siria podía afectar negativamente al equilibrio de una región muy sensible del Imperio. Sin embargo, al mismo tiempo, este tipo de conflictos obligaba al Imperio a redefinir qué violencia estaba permitida y cuál no y ponía en marcha toda una serie de mecanismos legislativos y judiciales, pero también de negociación política y de búsqueda del consenso y del control de la violencia.

Como se ha dicho, Ambrosio publicó ahora su tratado *De Apologia David* en que quedaba de manifiesto lo poco expeditiva que resultaba la medida de la penitencia. Ello da una idea nuevamente del carácter de negociación que tuvo la estrategia de Ambrosio. A pesar de que, aparentemente, tanto el obispo como el emperador habían tomado posturas enfrentadas, la contextualización del caso revela que las posturas de ambos estaban tratando reafirmar la legitimidad de su poder.

No obstante, el episodio de Calínico sólo había sido un ensayo. En menos de dos años desde estos sucesos, Ambrosio sería capaz de excomulgar a Teodosio y obligarlo a realizar penitencia durante casi un año hasta readmitirlo en la grey. Paradójicamente, el motivo que adujo Ambrosio en esta ocasión fue precisamente el uso de la violencia extrajudicial por parte de Teodosio, a quien antes había presionado en pos de una mayor transigencia con la violencia cristiana.

Los hechos son bastante conocidos, aunque la imagen queda mediatizada porque las únicas fuentes que los mencionan son las cristianas, algo que, por otro lado, llena de sospechas⁹. Ni siquiera Zósimo – un autor al que no suele pasar desapercibida una ocasión para castigar la memoria de Teodosio y presentarlo como un tirano – menciona el hecho, aunque habla del retorno del emperador a Tesalónica en 391¹⁰. Posiblemente la descripción más veraz sea la de Rufino, aunque se equivoca al presentar los hechos en el circo. Éste, junto con Sozomeno y Teodoreto son los que aportan una mayor información sobre el hecho, aunque el último lo haga medio siglo después. Al igual que ocurría con el culto de los santos, la penitencia de Teodosio es otro de estos episodios estelares de Ambrosio – Palanque llama a este momento *l'apogée de Saint*

⁹ Ruf. *HE* 11.18; Theod. *HE* 5.17-18; Paul. Med. *VAmbr.* 24; Aug. *Ciu. Dei* 5.26; Soz. *HE* 7.25 (Sozomeno sitúa erróneamente la excomunión de Teodosio después de su victoria sobre Eugenio).

¹⁰ Zos. *HN* 4.48; M. V. Escribano Paño, “La *tryphé* de Teodosio en la *Historía Néa* de Zósimo” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 49-58.

*Ambroise*¹¹ – lo que mediatiza nuevamente la interpretación de su trayectoria anterior y posterior.

Al parecer, en la primavera de 390 Buterico, el *magister militum* de Teodosio en Tesalónica, fue asesinado en medio de un motín popular provocado por la detención de uno de los grandes aurigas, que había sido hallado en situación indecorosa. Furioso, el emperador engañó a la población para que acudiera al circo (comenta Rufino) y allí, según Teodoreto, fueron pasados a cuchillo siete mil habitantes de la ciudad. Por lo visto, Teodosio se habría arrepentido después de ordenar la represión, pero sus contraórdenes no llegaron a tiempo. Cuando el emperador pretendió entrar en la Iglesia de Milán se encontró con la excomunión de Ambrosio. Comenzó así uno de los episodios más ampliamente tratados del reinado de Teodosio, quien estuvo separado de la grey hasta la Navidad de 391 cuando, después de haber hecho penitencia y haberse arrepentido, pudo volver a comulgar¹².

Las interpretaciones que ha recibido el hecho son variadas. Tradicionalmente ha sido visto como la oposición entre el Imperio y la Iglesia, o entre el poder aristocrático y la tiranía imperial¹³. Mazzarino añadía a esta clásica oposición el hecho de que Ambrosio era un antibárbaro reconocido y, por tanto, opuesto a Buterico, cuyo origen godo explicaría el celo con el que el emperador castigó su muerte¹⁴. McLynn opina que la excomunión no fue inevitable y que en la carta que Ambrosio envió a Teodosio existía una vía que podía evitar la humillación de Teodosio. Para este autor, por tanto, el episodio fue tan sólo un fragmento de relaciones públicas sólo amplificadas por la propaganda planeada y consciente del obispo¹⁵. Algo que en absoluto hace justicia a la importancia que debió de revestir el hecho en la visión de Liebeschuetz¹⁶.

Lo que sí deja claro el episodio es la habilidad política de Ambrosio, que consiguió utilizar un conflicto ocurrido a miles de kilómetros en su propio beneficio. El momento elegido no era casual. La permanencia de Teodosio en el Oeste desde la victoria sobre Máximo podía no haber sido todo lo satisfactoria que se preveía para el

¹¹ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 245-264.

¹² Cf. H. Savon, *Ambroise*, 265 y ss.

¹³ Cerca de esta opinión estarían Palanque, F.H. Dudden y más recientemente M. Sordi, “I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 107-19.

¹⁴ S. Mazzarino, *Storia Sociale*, 68.

¹⁵ *Ambr. Ep. Ex Coll.* 11 [51]; N.B. McLynn, *Ambrose*, 315-334.

¹⁶ J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 262 y ss.

entorno de Ambrosio. Aunque no puede hablarse de *revival* pagano, sino de grupos de presión pugnano, lo que sí parece es que la lealtad de Ambrosio al régimen legítimo no le había proporcionado un avance significativo respecto a otros grupos de poder que se habían posicionado más claramente a favor del usurpador. Poco después de la usurpación, Nicómaco Flaviano llegaba a ser prefecto del pretorio. Sería él quien ayudaría a la recuperación de Símaco, que había apoyado a Máximo¹⁷. Es posible que este flujo de fuerzas aristocráticas respondiera a un intento de Teodosio por neutralizar los apoyos de Valentiniano en Occidente, algo que explicaría el sentimiento de marginación que tenía Ambrosio¹⁸. La masacre de Tesalónica, precisamente en este momento, se presentó para el grupo del obispo como un oportuno *casus belli* con el que comenzar una ofensiva política, aunque teñida en términos humanitarios, religiosos y espirituales.

La excomunión, como ya se ha mencionado, suponía un castigo religioso, político y moral, que implicaba la segregación de la comunidad de creyentes, la imposibilidad de tomar parte en las ceremonias religiosas y la inhabilitación social y política del monarca, con lo que ello suponía para un emperador que había hecho del niceísmo una de sus bases ideológicas. Sin embargo, cuando iba unida a la penitencia, la excomunión no trataba de extirpar de la comunidad al impuro, sino reintegrar en ella al puro, con el apoyo de toda la comunidad unida. La excomunión no sólo era la redención de los pecados, sino su total limpieza, de tal manera que se regresaba más santo que antes. No extraña, por tanto, que la penitencia se convirtiera en parte esencial de la escenografía pública del poder. Además, desplegando su papel de juez en la ceremonia penitencial, el obispo conseguía no sólo delimitar claramente qué tipo de actuaciones estaban permitidas y cuáles no, sino también orientar la mente de la grey.

Ésta era la imagen positiva que aportaban los tratados de Ambrosio, que habían ido introduciendo la penitencia como estrategia útil no sólo para su propia intervención política, sino también para la legitimación del poder. La imagen del rey penitente no era la de un pecador, sino la del virtuoso David – curiosamente, Ambrosio recurriría a esta misma imagen en la carta que envió a Teodosio con la excomunión¹⁹ –. La penitencia no era un castigo para criminales, sino un proceso de disciplina para los hombres santos.

¹⁷ *PLRE* 1, 348, 868; *Soc. HE* 5.14.6; Cf. J. J. O'Donnell, "The Career of Virius Nicomachus Flavianus", 129-43; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 232.

¹⁸ J. Matthews, *Western Aristocracies*, 16.

¹⁹ *Ambr. Ep. Ex Coll.* 11 [51]. 7-10.

A través de las vidas heroicas de los penitentes, los obispos habían creado un modelo de héroes tan virtuosos como los santos y tan carismáticos como los propios obispos. De tal manera que el proceso penitencial no era el final del crimen, sino el inicio de la vida santa y religiosa; era reconocer ante el mundo que se iba a ser otro hombre. Además, como explicaría Paulino años después, para Teodosio había constituido una segunda victoria²⁰. La excomunión del emperador y su penitencia posterior no fueron el castigo a un impío, sino el principio del gobernante ideal celeste. Así lo mostraría también el relato de Teodoreto, que presentaba a un Teodosio sumiso y virtuoso, al contrario que sus funcionarios²¹. Algo que ya pondría de manifiesto el propio Ambrosio en su oración fúnebre a Teodosio donde, al tiempo que confesaba “verdaderamente, he amado a este hombre”, hacía recaer la culpa en sus malos asesores²². La excomunión y la penitencia, desde este punto de vista, eran un proceso necesario para Teodosio si quería conservar y aumentar su autoridad. Por eso precisamente el emperador se sometía al proceso de la humillación pública penitencial. Porque el poderoso tiene la posibilidad de usar las instituciones y someterse a ellas cuando éstas le proporcionan más poder²³.

El hito que suponía la excomunión de Teodosio no lo era tanto porque fuera un castigo al poder o un reto al gobernante, como por el cambio en la escenografía y en el concepto del emperador que supuso. El hieratismo, que había sido la característica del emperador en las antiguas ceremonias, había tenido que adaptarse al cambio ideológico que hacía de la *humilitas* parte de la *imitatio Christi*. No obstante, el poder imperial nunca había sido taxativamente autoritario, ni absolutamente arbitrario. Su actuación había consistido siempre en un cuidadoso balance entre la imposición, el consenso y la persuasión. Las medidas impopulares eran frecuentemente contestadas por la resistencia de los senadores y de los grupos de presión, o por los motines de la plebe²⁴. Es posible que este tipo de reacciones expliquen, por ejemplo, las numerosas leyes que fueron derogadas al poco tiempo de entrar en vigor, de las cuales hay numerosos ejemplos en el Código Teodosiano. Así, aun cuando la teología imperial dictaba que la decisión del emperador era infalible y absoluta, lo cierto era que éste estaba acostumbrado a dar

²⁰ Paul. Med. *VAmbr.* 24

²¹ Theod. *HE* 5.17.

²² Ambr. *De Ob. Theod.* 34; Cf. M. Sordi, “L’atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo” en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, 213.

²³ W. Davies y P. Fouracre (eds.), *The Settlement of disputes*, esp. *Conclusion*.

²⁴ P. Brown, *Power and Persuasion*, 103 y ss.; R. MacMullen, “Personal Power in the Roman Empire”, 520.

marcha atrás y a escenificar la reconciliación con su pueblo, como demuestran las mencionadas derogaciones de leyes que se observan en el Teodosiano. Este proceso de acciones y reacciones marcaba, hasta cierto punto, el ritmo de la evolución política del Imperio. La excomunión y penitencia de Teodosio habían sido una vuelta de tuerca más en este proceso, que ahora presentaba un sustancial cambio en la fuente de legitimación del poder. De esta manera, el episodio entero suponía, en cierto sentido, un paradigma del final del culto al emperador²⁵.

Tampoco parece claro que el de Ambrosio fuera un ataque directo al emperador. Para empezar, ni siquiera había sido una excomunión global, sino simplemente que el obispo no le había permitido en un primer momento acceder al templo. Por otra parte, Teodosio había intentado en última instancia evitar la matanza, pero sus órdenes habían llegado tarde, algo que Ambrosio mencionaba en la carta-sermón al emperador²⁶. La excomunión de Ambrosio, por tanto, buscaba un arrepentimiento que ya existía previamente. En último término, Ambrosio estaba dando la razón a Teodosio, refrendando su decisión y legitimándola.

Finalmente, cabría cuestionarse hasta qué punto la excomunión y penitencia de Teodosio habían supuesto un cambio en su política, idea ésta que Ambrosio dejaba vislumbrar en su oración fúnebre al emperador y que, en cierta manera, corroboraban las fuentes del momento²⁷. La plasmación de este cambio político se ha visto analizada, en muchas ocasiones, a la luz de las leyes posteriores a los sucesos de Tesalónica. De tal manera que se ha establecido casi una tipología de medidas que corresponden a dos posturas del emperador frente al obispo: la resistencia en un primer momento y más adelante el acercamiento. Aunque en mi opinión ello no esté tan claro.

En primer lugar, estas leyes constatan que la actividad legislativa continuaba plenamente operativa y con ella, es de suponer, el resto de los resortes del Imperio. No cabe por tanto sobrevalorar el poder de la excomunión, que en ningún caso significaba la total anulación política y social del gobernante, el cual podía seguir gestionando efectivamente el Imperio. Sí es cierto, no obstante, que aunque su *potestas* se mantuviera intacta, su *auctoritas* podía quedar erosionada si el augusto no daba señas de humanidad y piedad religiosa. En este sentido, la excomunión no dejaba de funcionar

²⁵ G. W. Bowersock, "I percorsi della politica" en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma*. 3, vol.2, 527-50.

²⁶ Ambr. *Ep. Ex Coll.* 11 [51]. 6.

²⁷ Ruf. *HE* 11.18-19; Ambr. *De Ob. Theod. passim*.

como un proceso judicial, una especie de *impeachment* del mundo anglosajón actual (baste recordar el fracaso electoral del partido demócrata estadounidense en 2001 después del proceso a Clinton). Por el contrario, el proceso penitencial no sólo permitía la recuperación del carisma sino su aumento, ya que ratificaba la *uirtus* imperial a través de la afirmación de la inocencia y la posterior absolución.

Por otro lado, interpretar estas leyes solamente a la luz del proceso penitencial puede conducir a errores. El proceso de construcción de la ley en el mundo romano estaba sujeto a numerosas contingencias e instancias que lo hacían enormemente complejo²⁸. Además, este proceso funcionaba en distintas escalas a la vez. Incluso las leyes dadas específicamente para un territorio concreto respondían no sólo a situaciones propias de esta provincia, sino también a las del contexto local en el que emanaban y a las de la globalidad del Imperio.

Hay dos ejemplos paradigmáticos de grupos de leyes emanadas con posterioridad a la excomuni3n y que tradicionalmente se han vinculado a ésta. Por un lado est3n las leyes interpretadas como medidas de resistencia ante la ofensiva de Ambrosio²⁹. Entre éstas estarían la *CTh.* 16.2.27, de junio de 390, protegiendo la propiedad de las mujeres que entran en el clero, y la *CTh.* 16.3.1, de septiembre del mismo a3o, que decretaba la expulsión de los monjes de las ciudades (abolida en abril de 392 por la *CTh.* 16.3.2). Aunque se desconoce hasta qu3 punto ambas leyes pudieron ser de aplicaci3n universal, parece significativo que ambas fueran destinadas a Taciano, prefecto del pretorio de Oriente. Precisamente sería en esta zona del Imperio donde estas dos formas de ascetismo estaban produciendo m3s problemas contra el orden p3blico y contra el statu quo familiar y social, tal y como había demostrado, entre otros, el caso de la sinagoga de Calínico. Por eso, m3s que resistencia a Ambrosio, las leyes se explicarían suficientemente por el propio contexto en que surgen, es decir, simplemente trataban de atajar los problemas de convivencia cívica que el ascetismo estaba ocasionando.

²⁸J. Harries, "Introduction: The Background to the Code", en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 1-17; J. Harries, *Law and Empire*, esp. 36 y ss.; M. V. Escribano Paño, "Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis*" *RIDA* 51 (2004), 133-66.

²⁹J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 205-221; A. Piganiol y A. Chastagnol (eds.), *L'empire chrétien (325-395)* (París, 1972), 284 y ss.; M. Sargenti y R. B. Bruno Siola, *Normativa imperiale e diritto romano*, 90 y ss.

Por otro lado, hay un conjunto de leyes que se han interpretado como intentos de Teodosio de acercarse a Ambrosio, enmendando el motivo de su excomuni3n³⁰. As3, la *CTh.* 9.40.13, dada en Verona en agosto de 390³¹, institu3a un periodo de treinta d3as que deb3a ser observado entre la condena a muerte y la ejecuci3n de la misma, con el fin de dar lugar, si proced3a, a la revocaci3n de la sentencia. El hecho de que la ley est3 dada en el norte de Italia ha llevado a relacionarla directamente con la excomuni3n de Teodosio y la necesidad de reconciliarse con Ambrosio.

A3n considerando ello cierto, si realmente el episodio de Tesal3nica hab3a sido una sanguinaria masacre, donde realmente se necesitaba la justificaci3n era en el Il3rico, una zona agitada por las disputas religiosas, los conflictos 3tnicos, la amenaza continua de invasi3n y ahora, adem3s, conmocionada por la ira del emperador³². La ley era un gesto que el emperador deb3a sobre todo a la poblaci3n de esta ciudad. Por eso, el texto de la ley dejaba muy claro que 3sta supon3a una limitaci3n en la potestad imperial. Un tipo de renuncia ret3rica al poder que servir3a como analg3sico para la poblaci3n tesalonicense, agitada por la inminencia de la violencia.

M3s de un siglo despu3s, en 506, los juristas visigodos decidieron mantener esta ley texto dentro de la compilaci3n legal que m3s tarde se conocer3a como Breviario de Alarico. Como todas las leyes de dicho c3digo, a la *CTh.* 9.40.13 le fue a3adida una *interpretatio*. Lo curioso es que en la interpretaci3n de esta disposici3n hab3a una interesante referencia a la ira del pr3ncipe (*quae ab irato principe iussa sunt*) que casi contradec3a la afirmaci3n contenida en el cuerpo de la ley, que calificaba los castigos graves como *contra nostra consuetudinem*. En este sentido, es posible que la ley se conservara precisamente por el poder evocador que pod3a tener para los compiladores galorromanos, gobernados entonces por un rey godo y arriano³³. De ser as3, ello demostrar3a que la haza3a de Ambrosio se hab3a convertido en un mito ya en el siglo VI.

³⁰ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, 230.

³¹ La dataci3n ha sido discutida por B. Biondi, "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo" en *VV.AA., Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Mil3n, 1940), 337-420, que afirmaba que la ley era de 382.

³² Zos. *HN* 4.45-49; N.B. McLynn, *Ambrose*, 315 y ss.

³³ *CTh.* 9.40.13 (de 390): *...donec pietas dominorum iustitiae amica subueniat*. Cf. J. F. Matthews, "Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*" en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 12-32.

El éxito de Ambrosio consistió en haber comprendido las implicaciones que podía tener el conflicto, en darle una relevancia imperial y, al mismo tiempo, en saber aprovecharlo en la escala local y regional del norte de Italia. El hecho de que su nombre apareciera desde temprano vinculado a esta ley demuestra hasta qué punto el obispo consiguió capitalizar el episodio en su favor.

Una interpretación semejante ha recibido en ocasiones la *CTh.* 16.10.10, dada en febrero de 391 en Milán, cuando el emperador ya había sido redimido de su pecado³⁴. La ley suponía la prohibición de entrar en los templos y de realizar sacrificios en ellos bajo pena de una multa. Aunque tradicionalmente ha sido vista como punto de inflexión en la política religiosa del occidente, en la actualidad se tiende a relativizar la significación práctica que la ley pudo alcanzar³⁵. Por un lado, la medida sólo parece dirigida a las personas públicas y no a toda la población. Lo que menos necesitaba Teodosio ahora era ganarse la animadversión de la población pagana. Por otro lado, parece controvertido que la ley pudiera tener una aplicación universal ya que poco después se repetiría la misma prohibición para Egipto. El hecho de que citara expresamente tres rangos de funcionarios que actuaban con más importancia en Italia que en el resto del occidente romano parece confirmar que la ley estaba motivada por condicionantes locales³⁶.

Sin embargo, lo cierto es que, como demuestran los casos de Nicómaco Flaviano, Rufino o Símaco, esta ley no supuso la salida de los paganos del entorno de la corte. Puede ser que la medida fuera una forma de contemporizar con aquellos grupos de presión, anteriormente privilegiados por Valentiniano, que habían hecho del niceísmo su bandera y que ahora se sentían marginados. Teodosio sabía que no podía eliminar a los paganos de las altas esferas (seguramente ni siquiera lo deseaba), pero sacrificando a los funcionarios medios conseguiría acercarse a los nicenos, cumplir con un mensaje político que había hecho del niceísmo la ideología imperial y, al mismo

³⁴ B. Biondi, "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo" en VV.AA., *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Milán, 1940), 337-420, esp. 413 y ss.

³⁵ J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 19; A. D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity: a sourcebook* (Londres, 2000), 123 y ss.; R. M. Errington, "Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I", *Klio* 79 (1997), 398-443; sobre los problemas que existen para hablar de un proceso de cristianización a través de las leyes Cf. D. Hunt, "Christianising the Roman Empire: the Evidence of the Code", 143-59.

³⁶ G. Fowden, "Polytheism, Religion and Philosophy" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 553, afirma que tanto la *CTh.* 16.10.10 como la 16.10.12 (ambas de 391) son de aplicación universal; la posición contraria defiende N.B. McLynn, *Ambrose*, 331 y ss.

tiempo, ostentar retóricamente el poder imperial frente a grupos de presión aristócratas que, como Nicómaco Flaviano, habían hecho del paganismo una forma de reivindicación frente al emperador.

Para Matthews, esta ley era un viraje a posiciones políticamente más cómodas para Teodosio, después del supuesto *revival* pagano³⁷. La tarea de Teodosio no era en absoluto fácil, debía contemporizar con distintas fuerzas políticas y, al mismo tiempo, asegurarse que ninguna conseguía excesivo poder. Por ello, más que responder a un plan preconcebido, su obra legislativa tenía un carácter contingente y práctico, con leyes elaboradas según la circunstancia³⁸. La fragilidad del equilibrio en el que se desarrollaba esta política quedaría demostrada nuevamente en menos de dos años, cuando tendría lugar una nueva usurpación, a la que se adherirían muchos de los aristócratas que ahora eran los apoyos del emperador.

Volviendo a la penitencia de Teodosio, ésta no había sido una absoluta novedad. En el mundo romano la *pietas* constituía una de las virtudes clásicas del augusto. Por otro lado, la *libertas* del súbdito y la *parrhésia* del aristócrata eran roles ideales que estaban firmemente asentados³⁹. Quizá más chocante resultaba la ruptura del hieratismo imperial, un giro en la proyección del poder de claro sabor cristiano⁴⁰. Pero también los paganos debían esperar una respuesta de Teodosio que enmendara la tiránica demostración de poder.

El acto dramatizado incluía a toda la comunidad en una realidad simbólica que era la respuesta emocional de la comunidad a la ansiedad por la arbitrariedad de la violencia extrajudicial y arbitraria del poder. Lo atractivo del acto era precisamente que respondía a las necesidades de la sociedad Pero al mismo tiempo el ritual era la aceptación de los valores de dicha sociedad, incluida la violencia. El drama no estaba exento de contradicciones, pero lo fundamental era que estaba repleto de significados

³⁷ Los estudios actuales sobre retórica en los códigos legislativos tienden a poner en entredicho que leyes como la *CTh.* 16.10.10 significara un punto de inflexión en la legislación nicena, como era la opinión de J. Matthews, *Western Aristocracies*, 236.

³⁸ S. Pricoco, “Ambrogio come prototipo di santità episcopale”, 480; R. Lizzi Testa, “La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica”, 323-61; N.B. McLynn, *Ambrose*, 330 y ss.; por contra H. Savon, *Ambroise*, 239 y ss. opina lo contrario.

³⁹ P. Brown, *Power and Persuasion* 61 y ss.; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, 1-14.

⁴⁰ Matthews, *Western Aristocracies*, 234, opina que la excomunión de Teodosio y la humillación ante Ambrosio debió resultar incomprensible para paganos convencidos como Nicómaco, quienes después apoyarán la usurpación de Eugenio.

simbólicos. Además tenía la virtud de desenmascarar a los héroes y los villanos de la sociedad⁴¹.

Analizada en el contexto del siglo IV, la excomunión de Teodosio era la culminación de un proceso progresivo de adquisición de poder por parte de los obispos del norte de Italia, que tenía como consecuencia una mayor independencia respecto del poder político, y una creciente vertebración y jerarquización de los mismos. Las luchas doctrinales de los últimos años, en relación con la cambiante posición del poder central, había proporcionado a los obispos instrumentos de confrontación política con el Imperio. Al mismo tiempo, la disidencia religiosa se había convertido en muchas ocasiones en un aval legitimador para los obispos, baste mencionar los casos de Eusebio de Vercelli, Hilario de Poitiers o Dionisio de Milán⁴².

La penitencia también fue el resultado de una evolución en las formas de actuación del propio Ambrosio, que hacía cinco años había comenzado a ensayar la fórmula en dos frentes distintos. Por un lado, el obispo había usado en varias ocasiones la amenaza de excomunión como forma de intervención y coacción de los poderes públicos. Y por otro lado, en los tratados que Ambrosio había escrito en los últimos cinco años, el obispo había conseguido justificar la legitimidad de la excomunión como herramienta episcopal de intervención política. En la carta que enviaba al emperador comunicándole su excomunión (*Ep. ex. Coll.* 11 [51]) y en las alusiones del *De Obitu Theodosii* el obispo utilizó las mismas citas bíblicas que en el *De Poenitentia* y en el *De Apologia David*, y fue capaz de proyectar la misma imagen de gobernante bueno pero cegado por la ira. Ello hace pensar que todo formaba parte de un mismo plan político, una ventaja adaptativa que Ambrosio había venido desarrollando para enfrentarse a un nuevo panorama de poder. La opción de la excomunión no fue, por lo tanto, una decisión precipitada ante la masacre, sino una estrategia calculada y preparada con anterioridad. El esfuerzo intelectual y pragmático que el obispo había puesto en su ensayo finalmente había dado sus frutos.

Cabría preguntarse entonces, por qué ahora Ambrosio sí estaba determinado a excomulgar directamente sin recurrir a la amenaza. Más teniendo en cuenta que los hechos habían ocurrido a miles de kilómetros de Milán y que, en principio, no era una excomunión de aplicación universal, sino simplemente en su diócesis. La razón

⁴¹ E. G. Bormann, "The Fantasy Theme approach. Fantasy and rhetorical Vision: the Rhetorical criticism of Social Reality", 210 y ss.

⁴² D.H. Williams, *Ambrose*, 38-65; M. Humphries, *Communities of the Blessed*, esp. 109-136.

principal seguramente había sido la gravedad de unos hechos que, además, tenían profundas implicaciones políticas, como dirimir cuál era la violencia legítima y quién podía ejercerla.

Pero Ambrosio en ningún momento discutiría que el emperador tuviera la potestad y la legitimidad para ejercer la violencia. Por el contrario, el énfasis de su exposición recaía en que el acto había sido desproporcionado (*atrocissimum*) y causado por un gobernante cegado por la ira. Porque, de esta manera, Ambrosio se erigía en supervisor y conciencia del poder, con legitimidad no para decidir cuál era el nivel de violencia aceptable en la sociedad y quién podía definir estos límites. Ambrosio se arrogaba así la facultad de sistematizar una “gramática” que asegurara la mutua comprensión de los significados de una violencia que actuaba como forma de comunicación social⁴³. Ello complementaba la intervención de Ambrosio en el episodio de la sinagoga de Calínico que había supuesto un nuevo intento por determinar cuál era la violencia aceptable, quién podía usarla (es decir, los monjes) y a quiénes no les quedaba más remedio que soportarla (es decir, a los no cristianos).

Asimismo, resulta interesante constatar cómo el proceso de la excomunión y la penitencia seguía estando íntimamente relacionado con la violencia. La humillación pública del emperador, privado de las ropas imperiales, segregado de la comunidad y apartado de los ritos era una forma de violencia no física, aunque igualmente efectiva, cuyos significados eran conocidos por toda la sociedad⁴⁴.

Por otra parte, a través de la penitencia Ambrosio también se erigía en centro de la resolución de conflictos no sólo a nivel comunitario, sino entre las comunidades y el nivel central del Imperio, un papel que la Iglesia aumentaría en los siglos posteriores. Si, por naturaleza, era el emperador quien debía administrar la justicia y zanjar las disputas, ahora la penitencia funcionaba enfáticamente como una inversión de estos roles. El proceso era un juicio ritualizado al emperador cuyo carácter público ofrecía, además, la seguridad de una gran durabilidad de su resolución⁴⁵.

Por último, Ambrosio se hallaría en este momento inmerso en el cisma feliciano que estaba teniendo lugar en Galia como consecuencia de las condenas a los

⁴³ Cf. G. Halsall (ed.), *Violence and Society in the Early Medieval West* (Woodbridge, 1998), esp. *Introduction*.

⁴⁴ Soz. *HE* 7.25; M. de Jong, “Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious”, 29-52.

⁴⁵ Cf. W. Davies y P. Fouracre, *The Settlement of Disputes*, esp. *Conclusion*.

priscilianos. Se sabe que Ambrosio tomó parte en los concilios galos sobre la controversia y no es difícil concluir que el bando del obispo milanés habría sido el antifeliciano ya que durante el juicio a Prisciliano se había negado a comulgar con Félix⁴⁶. Ahora su condena al poder imperial por un caso de violencia, vendría a demostrar su posición respecto al cisma galo, y al mismo tiempo lavar su imagen después de su timorata actitud frente a los priscilianistas, otro caso de violencia extrajudicial contra el que Ambrosio no había hecho nada.

En conclusión, parece controvertido afirmar que la excomunión de Teodosio fuera el paradigma de la oposición Iglesia-emperador que se saldaba con la estrepitosa derrota del augusto y la rotunda victoria del obispo. Sin embargo, sí es cierto que Ambrosio había conseguido convertirse en una figura de relevancia imperial, al menos eso parecen mostrar unas fuentes tendenciosamente favorables al obispo⁴⁷.

Como se ha visto, la excomunión ofrecía una ocasión inmejorable para escenificar el arrepentimiento y la reconciliación del gobernante con la sociedad. Sin embargo, ello no puede llevar a minusvalorar la excomunión del emperador como un simple despliegue de ceremonial público⁴⁸. Es cierto que la penitencia avalaba moralmente al gobernante, pero no es menos cierto que todo el proceso era en esencia la condena de las actuaciones del poder secular y la deslegitimación a futuro del mismo tipo de actuación, más cuando Ambrosio afirmaba que sólo se podía tomar una vez la penitencia pública⁴⁹. Además, la penitencia exigía respuestas prácticas inmediatas que enmendaran el hecho, lo que da idea de su poder de coacción cuando era aplicada en la esfera pública.

Sin embargo, la penitencia sentaba el peligroso precedente de que incluso la violencia más extrema del emperador podía ser perdonada mediante la divina intervención del ascetismo impuesto y administrado por el obispo. La reprobación de la ira del príncipe no evitaba la legitimación de su figura. El episodio venía a negociar los límites de la violencia extrajudicial que se podía permitir por parte del poder, al mismo tiempo que se reafirmaba la autoridad con la que se ejercía dicha violencia. En consecuencia, lo que resulta indudable es que el sacramento penitencial se convirtió en

⁴⁶ Ambr. *Ep. extra Coll.* 11 [51].6; id. *Ep.* 30 [24].12.

⁴⁷ Todos recogen la hazaña del Obispo. Paul. Med. *VAmbr.* 25 dice que después de los de Tesalónica y guiados por la fama del obispo, vinieron a visitarlo *potentissimi et sapientissimi uiri Persarum*.

⁴⁸ N.B. McLynn, *Ambrose*, 315-330.

⁴⁹ Ambr. *De Poen.* 2.95: *quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur*.

un procedimiento muy útil de intervención política, que ratificaba a los obispos como jueces, como defensores de la comunidad y fundamentalmente como agentes legítimos en los procesos de decisión. Su valor radicaba precisamente en esta polivalencia y sutilidad.

La efectividad del discurso de Ambrosio a la hora de presentar la violencia de Teodosio como un correctivo paternal (algo que también encontraba expresión institucional en el lenguaje paternalista de la retórica de la ley imperial) quedaba de manifiesto por la importancia que el obispo le dio al episodio de la penitencia en la oración fúnebre de Teodosio. La muerte del emperador inmediatamente después de acabar con la usurpación de Eugenio abría numerosos problemas políticos y además, obligaba a los jovencísimos príncipes a enfrentarse a una aristocracia dividida por la anterior guerra civil. En esta situación Ambrosio optó por un cauto discurso que era una muestra de responsabilidad política en que se hacían continuas apelaciones a la fidelidad del ejército y se abogaba por la clemencia de los nuevos gobernantes hacia los conjurados. Esta labor a favor de la reintegración política también se veía en que Ambrosio trataba de minimizar el impacto de la guerra por medio de maquillar la violencia de la misma⁵⁰. La victoria de Teodosio era sublimada como consecuencia directa de su fe, forma de consenso, expresión de la verdad y atributo providencial alejado de la violencia. La descripción de la batalla, ocurrida sólo cinco meses antes, acababa justo antes del primer choque, en una escena no exenta de dramatismo en la que Teodosio salía solo al encuentro de la caballería enemiga que avanzaba en formación y gritaba al cielo: “¿dónde está el Dios de Teodosio?”.

Sintomáticamente, después de esta cita Ambrosio se dirigía a los soldados con el mencionado pasaje en que se utilizaban los dos significados de *fides*, recordándoles que la *fe* de Teodosio había sido su victoria y que la *fidelidad* del ejército debía ser la fuerza de los príncipes sucesores, Honorio y Arcadio⁵¹. Cuando volvió a retomar la batalla, utilizó el pasaje de la lucha de Eliseo contra los sirios (IV *Reyes* VI, 15 y ss.) para ejemplificar el milagro que hizo que el *exercitum infidelium* se quedara ciego,

⁵⁰ G. Zecchini, “S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta”, *RSCI* 38:2 (1984), 391-404.

⁵¹ Ambr. *De Ob. Theod.* 6: *Theodosii ergo fides fuit uestra uictoria, uestra fides filiorum eius fortitudo sit.* Cf. G. Bonamente, «Potere politico e autorità religiosa nel *De Obitu Theodosii*», esp. 93-105.

otorgando la batalla al bando de Teodosio que había vencido con la fe y no con las armas.

Esta visión de la victoria del Río Frigido, pasaría a otros autores cristianos con diferentes versiones que, no obstante comenzaban la explicación de la victoria con la imagen de Teodosio rezando. Así Rufino mencionaría que el rezo de Teodosio había provocado que Dios ganara la batalla, y Sócrates y Sozomeno mencionarían que después de la oración, un viento divino había comenzado a empujar las flechas del enemigo contra sí mismo⁵². También Orosio mencionaría la intervención celeste, a pesar de que en su relato de la batalla estaba especialmente interesado en mencionar la habilidad de Teodosio para acabar no sólo con el usurpador sino con parte de los contingentes godos del ejército del emperador⁵³.

b) La violencia sacralizada

Sólo ocho años después de que los monjes de Calínico quemaran la sinagoga y el templo de los valentinianos, el 28 de mayo de 397, se producía la muerte de los tres evangelistas enviados por Vigilio de Trento para catequizar las tierras de la Val di Non. Un episodio que ya se ha mencionado en este trabajo pero que sirve aquí como contrapunto para esclarecer los complejos mecanismos retóricos a través de los cuales se definía la legitimidad o ilegitimidad de la violencia religiosa en un conflicto causado directamente por la intervención episcopal.

Los obispos del norte de Italia se encontraban en este momento inmersos en pleno proceso de evangelización y expansión de la geografía episcopal en su hinterland, un fenómeno que está en la base de un animado debate que incluye a historiadores y arqueólogos⁵⁴. Como parte de este proceso Vigilio había patrocinado la misión

⁵² Soc. *HE* 5.25; Soz. *HE* 7.24; Ruf. *HE* 11.33. Incluso Zósimo menciona que en medio de la batalla tuvo lugar un eclipse de sol Zos. *HN* 4.58

⁵³ Oros. *H* 7.35.19. Evidentemente la afirmación de Orosio, no es nada desinteresada y ha de ser puesta en entredicho, pero es perfectamente posible que no existieran sustanciales diferencias entre ambos ejércitos.

⁵⁴ K. D. Bowes, “Nec sedere in villam’. Villa-churches, rural piety and the Priscillianist controversy,” en T. S. Burns y J. W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in late antiquity* (East Lansing, 2001), 323-48; ead., *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity* (Cambridge, 2008); G. P. Brogiolo y A. Chavarría, “Chiese e insediamenti tra V e VI secolo: Italia settentrionale, Gallia Meridionale e Hispania” en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle*

evangelizadora a Anaunia que acabaría con la muerte de los evangelistas. En opinión del obispo, la pacífica convivencia (aunque él mismo se contradice en su otra epístola aludiendo a las continuas provocaciones de los paganos) sólo fue rota por la envidia, el fanatismo y la diabólica maldad de los anaunienses⁵⁵. El papel de los enviados había sido totalmente pasivo soportando con estoica fe un martirio inmerecido producto de la persecución pagana.

Ya se ha mencionado cómo esta reinterpretación de la violencia pagana de los anaunienses estaba condicionada por las ideas que necesitaban transmitir las principales fuentes que se encargaron del caso, las cuales además habían estado profundamente implicadas en la misión. Así, Vigilio trataba de enfatizar la violencia de los bárbaros y la pacífica pasividad de los evangelistas como forma de justificar la violencia implícita que existía en una misión de evangelización que él mismo había proyectado y que, al prohibir una celebración pagana, había desatado el incidente.

También Máximo de Turín estaba llevando en este momento una intensa labor de aleccionamiento de los grandes propietarios fundiarios del entorno, a los que trataba de involucrar en la tarea de evangelización y erradicación del paganismo en sus tierras⁵⁶. El episodio de la Val di Non le venía muy bien para enfatizar la diferencia que existía entre la civilización de los propietarios y la salvaje ignorancia de los *coloni* de sus tierras, lo que justificaba cualquier violencia desplegada en la labor de evangelización y humanización. El uso de precisa terminología legal que se advierte en su sermón no es tanto un indicativo de la mayor exactitud del relato sino de la habilidad de un obispo que sabía dirigirse a la audiencia (o la parte de ésta de la que se esperaba una respuesta) en su propio lenguaje⁵⁷.

Lo que demostraba el relato de ambos obispos es cómo el cambio de status del cristianismo había permitido que se comenzara a usar la imposición como instrumento para expandir la fe. Fue entonces cuando se empezaron a condenar prácticas paganas que hasta ese momento habían resultado perfectamente compatibles con la creencia

campagne tra V e VI secolo (Mantua, 2003), 9-38; A. Chavarría, *El final de las villas en Hispania (siglos IV-VIII)* (Turnhout, 2007).

⁵⁵ Vigil. *Ep.* 2.3: *longi temporis quieta conversatione compositi*. Mientras que en su *Ep.* 1.1 menciona: *Post multos namque patientiae gradus et sedulas pugnas...*

⁵⁶ Cf. Max. Taur. *Sems.* 107 y 108

⁵⁷ Max. Taur. *Serm.* 105 y 106. Alude a la *connuentia* en la que incurren los *domini* que no actúan contra el paganismo.

cristiana, como por ejemplo las procesiones lustrales⁵⁸. La intención de erradicar la tradición pagana se extendió no sólo a cuestiones de culto sino a tradiciones que habían perdido su contenido religioso. La Val di Non es un ejemplo elocuente del reciente rigorismo y de la voluntad de la Iglesia de usar la imposición y la coacción, al fin y al cabo formas de violencia, para imponerse⁵⁹.

De hecho, diez años antes Ambrosio había escrito a Vigilio para felicitarle por su reciente elección como obispo y en respuesta a una petición de consejo. Resulta curioso que más de dos tercios de la carta iban destinados precisamente a advertirle del peligro que suponían los paganos y a indicarle que tuviera especial cuidado con impedir los matrimonios mixtos con los cristianos porque el simple contacto con los gentiles podía conducir fácilmente a la apostasía⁶⁰.

El uso de la violencia como forma de salvación venía justificado precisamente porque los que aún no eran cristianos habían dejado de ser considerados propiamente romanos y como tal, habían perdido algunos derechos inherentes al género humano⁶¹. Siglos de literatura y descripciones etnográficas nada asépticas donde la caracterización del extranjero llevaba asociados conceptos tan evocadores como *crudelitas*, *feritas*, *immanitas*, *inhumanitas*, *impietas*, *ferocitas*, *furor o discordia*; habían provocado que en el subconsciente colectivo de los romanos la mención del bárbaro evocara directamente la idea de violencia. La irracionalidad, la falta de sometimientos a la ley y la incapacidad para vivir en una sociedad civilizada, hacían que la violencia fuera no sólo una respuesta esperable por parte de los bárbaros, sino sobre todo una forma de tratar con ellos plenamente justificada.

Además en estos momentos de los siglos IV y V, y en una zona de frontera donde la amenaza de los bárbaros “reales” (los de fuera del Imperio) era un riesgo efectivo, la identificación con ellos tenía implicaciones más profundas. Para las gentes de los límites del Imperio la carga que suponía la defensa del Imperio era aún más evidente, teniendo que soportar, además de la onerosa presión fiscal, el *hospitium* y los desmanes de las tropas. Aquí la propaganda se esforzaba en conseguir el compromiso activo de sus vecinos. Algo en lo que los obispos también debían participar, como

⁵⁸ Cf. *CTh.* 16.2.25; 16.10.7; 9; 10; 12; 13. (380-395 d.C).

⁵⁹ R. A. Markus, “L’*autorité épiscopale et la définition de la chrétienté*” en VV.AA. (ed.), *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 37-45.

⁶⁰ Ambr. *Ep.* 62 [19]. 2; 8; 10-33.

⁶¹ Cf. *CTh.* 14.10.3 (382 d.C); G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, (Cambridge, 2007), 55.

Ambrosio le había aconsejado a Vigilio poco después de que éste asumiera la cátedra⁶². Así, caracterizando a los gentiles de Anaunia como bárbaros Vigilio conseguía expulsar enfáticamente a los paganos tridentinos de su comunidad y convertirlos en un tipo de amenaza para su grey que el resto de su audiencia conocía perfectamente⁶³.

Asimismo, el relato les permitía a Vigilio y Máximo diferenciar muy claramente la violencia cristiana y romana de la pagana. De tal manera, la coacción y la imposición aunque formas de violencia, eran presentadas como actuaciones cotidianas, estructurales, racionalizadas como parte constitutiva de la acción política y de la comunicación social, y que por tanto entraban dentro del funcionamiento normal de la sociedad. La violencia cristiana era además la realización de la justicia de Dios, una forma de purificación mediante el sufrimiento, pero sobre todo un corrector disciplinario que encontraba expresión institucional en el lenguaje paternalista de los obispos y en la retórica de la ley imperial⁶⁴.

Por el contrario la del bárbaro, en tanto que ser incivilizado, era una violencia irracional, desproporcionada y que perseguía el fin de la civilización tal y como Dios la había querido. Convenientemente modelada por la retórica episcopal, esta violencia se había convertido en persecución anti-católica. Esta imagen del martirio tenía un poderoso capital evocador entre los cristianos fraguando la unidad de los creyentes en un momento en que los mayores brotes de violencia religiosa se daban precisamente entre cristianos. El relato martirial consistía en un proceso de victimización y humillación del inocente, a través de dramáticas imágenes expresadas en un lenguaje simbólico. El resultado era una construcción muy útil para condenar una forma de violencia y, simultáneamente, justificar y legitimar la coacción cristiana. Por otro lado, la narración martirial era una forma de reclamar la atención de un poder oficialmente cristiano para que cumpliera con su obligación de extirpar todo rastro de paganismo.

⁶² Ambr., *Ep.* 62.6. Ambrosio aconseja a Vigilio de Trento que tenga especial cuidado en exhortar al pueblo a cumplir con el derecho de *hospitium*.

⁶³ H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, esp. en este libro: R. Mathisen, “Violent behavior and the Construction of Barbarian identity in Late Antiquity”, 27-37; W. Pohl, “Perceptions of Barbarian Violence”, 15-27.

⁶⁴ I. Moreira, “Violence, purification and mercy in the Late Antique Afterlife”, en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 147-57; M. Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, (Berkeley-Londres, 2005), 87; K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, 93 y ss.

Como las identidades de romano y bárbaro, la categoría de mártir era increíblemente maleable – de hecho el relato de Máximo venía a comunicar a su audiencia que existía la posibilidad de convertirse en mártir simplemente viviendo de acuerdo al evangelio y no transigiendo con la idolatría⁶⁵. Sólo así se podía entender que en pleno reinado de Teodosio se pudiera hablar de martirio. El objetivo era crear en la audiencia el sentimiento de minoría perseguida y riesgo inminente. Una economía del miedo que daba buen resultado cuando se trataba de aunar voluntades y lograr el compromiso activo de la comunidad, pero que también podía ser usada, como en este caso, para eludir responsabilidades ante el fracaso de la misión⁶⁶.

El simbolismo del martirio daba para más. Ello explica por qué la muerte de los tres evangelistas guarda tantas similitudes con el ritual de la *suovetaurilia* que formaba parte de la ceremonia del *lustrum*, la misma que los paganos pretendían celebrar y que fue la desencadenante de la matanza. La *suovetaurilia* era un ritual para la purificación de los campos que consistía en el sacrificio ritual y la incineración de tres (curiosamente el mismo número que los misioneros) animales – un cerdo, un cordero y un ternero – a los que previamente se les hace pasar por la zona a sanear, haciendo que recojan todo el miasma que es eliminado en el fuego⁶⁷. Vigilio mencionaba en repetidas ocasiones que los tres misioneros se convirtieron ellos mismos en las víctimas de los sacrificios que querían evitar, e incluso la descripción de la muerte de Alejandro, obligado a recorrer la aldea mientras era golpeado y arrastrado, recuerda a la ceremonia pagana. Uno no puede menos que preguntarse si fue una mera casualidad o el obispo de Trento reformuló la narración haciendo que encajara en el desarrollo de la *suovetaurilia* y consiguiendo un efecto aún más impactante. Todo el relato se convertía así en una metáfora de la victoria simbólica del martirio catártico (rito cristiano de purificación) sobre el rito pagano de la purificación lustral. El tono triunfal del obispo parecía manifestar que, en su muerte, los tres evangelistas habían recogido toda la contaminación pagana que había ardidido con ellos.

En conclusión, resulta bastante improbable que los habitantes de la Val di Non fueran los bárbaros incivilizados que las estilizaciones retóricas de Vigilio y Máximo

⁶⁵ Max. Taur. *Serm.* 105 y 82. Cf. M. Gaddis, *There is no Crime*, 172.

⁶⁶ El episcopado de Ambrosio de Milán aporta numerosos ejemplos de cómo la dosificación de la ansiedad podía ser utilizada políticamente. Cf. M. Douglas y A. B. Wildavsky, *Risk and Culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*, (Berkeley-Londres, 1982).

⁶⁷ J. Alvarado Planas, “Valor jurídico de las ceremonias entre Celtas y Germanos: *suovetaurilia* y muertes triples”, *RIDA* 41 (1994), 3-54.

consiguieron dejar para la posteridad. Aunque el valle no formaba parte de los principales canales de intercambio económico o intelectual, el cristianismo no era en absoluto nuevo en estas tierras que llevaban siglos inmersas en la cultura legal y política romana. Si además, como todo parece indicar, los evangelistas no habían ido a imponer su credo sino a organizar una comunidad ya existente, parece claro que el motivo de la violencia no habría sido, como presentan Vigilio y Máximo, ni el fanatismo pagano ni el salvajismo. En mi opinión la violencia había sido el resultado de un proceso de integración fallido distinto: la imposición e institucionalización en las estructuras organizativas de la Iglesia.

La cristianización de Italia del norte fue un proceso no lineal, sometido a esporádicas resistencias de las clases dirigentes paganas y a las luchas entre las distintas facciones cristianas. A pesar de ello, durante el último tercio del siglo IV el proceso de institucionalización de la Iglesia se produjo de forma acelerada y definitiva. La geografía eclesiástica en esta zona presentaba la especificidad de no estar tan definida por la administración metropolitana. Por otra parte, aquí sí se siguieron los cánones del concilio de Sardica de tal manera que no proliferaron ni los *chorepiscopi* ni las diócesis demasiado pequeñas, pero sí las creaciones de una especie de colegios presbiteriales dependientes de la silla episcopal. Ambrosio de Milán fue uno de los catalizadores del fenómeno de implantación de la Iglesia, entre otras cosas, mediante la creación de sedes *ex nouo* que transforman totalmente la geografía eclesiástica. Ambrosio también intervino en la mayoría de las elecciones episcopales, hasta el punto de crear lo que Rita Lizzi llamó *concertatio inter amicos*⁶⁸. A pesar de lo que dicha expresión pueda transmitir, fue el propio Ambrosio el que consiguió implantar una jerarquía más clara de relaciones entre las sedes, implicadas en una continua competencia que se avivaría aún más tras la muerte del prelado milanés en 396.

En este ambiente, los obispos se lanzaron a una colonización de su hinterland rural. A lo difícil que podía resultar intentar un cambio religioso, en muchas ocasiones se añadía el quizá más problemático cambio en el statu quo sociopolítico que eventualmente se podía producir. Así en su epístola 20 Agustín mencionaba cómo las plebes rurales no querían pasar a depender de la metrópoli de Hipona⁶⁹. En una

⁶⁸ R. Lizzi Testa, "Christianization and Conversion in Northern Italy", 78 y ss.; M. Forlin Patrucco, "Ancora su Italia Annonaria e età Ambrosiana" en J.-M. Carrié, R. Lizzi y P. Brown (eds.), "*Humana sapit*", 25-35.

⁶⁹ Aug. *Ep.* 20.

sociedad estructurada por las dependencias personales, la complicidad de las elites resultaba imprescindible para llevar a cabo tal proceso. Por eso eran ellas la *target audience* de un mensaje cristiano modelado para reafirmar y legitimar su puesto en la sociedad⁷⁰.

El problema en Anaunia era que no existían unas elites claras y receptivas sobre las que basar el doble proceso de cristianización e institucionalización eclesiástica. Al contrario que zonas de llanura adyacentes, la Val di Non es un valle subalpino de laderas relativamente suaves pero que difícilmente pueden considerarse zonas agrícolas de primer orden. Por ello el valle se habría mantenido un tanto al margen de las formas de producción latifundistas. Lo que no significa que éstas fueran comunidades más igualitarias – de hecho la epigrafía ha constatado la presencia de algunas grandes familias de esta zona que consiguen un puesto a nivel imperial – pero sí quizá que la vida comunitaria contaba con ciertos espacios no totalmente dominados por elites con conexiones imperiales⁷¹.

Por otra parte, las familias dominantes no se habrían mostrado receptivas a la cristianización. Precisamente su falta de patrocinio – que explicaría la inexistencia de evidencias cristianas en el registro arqueológico hasta bien entrado el siglo V – sería la causa del envío de tres evangelistas ajenos por completo a la región y que deben sufragar de su propio bolsillo la construcción de la iglesia⁷². Sin unas elites en las que apoyarse, la llegada de unos enviados del obispo de Trento pudo ser fácilmente entendida como una amenaza al statu quo. Algo que se habría confirmado cuando los misioneros intentaron impedir la procesión lustral.

⁷⁰ P. Brown, “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS* 71 (1961), 1-11; R. Lizzi Testa, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, *JRS* 80 (1990), 156-73; ead., “Christianization and Conversion in Northern Italy”, 47-97; K. Cooper, “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS* 82 (1992), 150-64; E. A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, (Princeton, 1999); F. E. Consolino, “Tradizionalismo e Trasgressione nell’élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l’inizio del V secolo”, en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites” in età tardoantica*, (Roma, 2006), 65-139; M. R. Salzman, “Aristocratic Women: conductors of Christianity in the Fourth century”, *Helios* 16 (1989), 207-20.

⁷¹ N. Mancassola y F. Saggioro, “La fine delle ville romane. Il territorio tra Adda e Adige”, *Archeologia medievale* 27 (2000), 315-32; E. Cavada, “Cristianizzazione, loca sanctorum e territorio: la situazione trentina”, en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, (Mantua, 2003), 173-91; N. Christie, *From Constantine to Charlemagne: an Archaeology of Italy, AD 300-800*, (Aldershot, 2006).

⁷² Vigil. *Ep.* 2.3: *ecclesiam propriis sumptibus eleuauit*.

Éste hecho sería el detonante de las tensiones fraguadas por un estado de permanente ansiedad y violencia contenida en la comarca. No es difícil imaginar la angustia de una comunidad amenazada constantemente por la cercanía de la presencia bárbara, que ha de soportar la manutención y los ultrajes de un ejército que venía a defenderlos, y con una economía en niveles de supervivencia que podía ser fácilmente desestabilizada por cualquier contingencia. En este ambiente no es de extrañar que incluso los conversos cristianos quisieran participar en un rito como el *lustrum* que, por lo menos hasta entonces, había permitido la continuidad de la comunidad purificando los campos y asegurando las cosechas. Un tipo de sincretismo (o quizá desconfianza hasta que la nueva fe probara su efectividad) entre dos credos que no eran considerados excluyentes. El propio Máximo de Turín se quejaba de cómo ante un eclipse de Luna la población recién convertida había vuelto a sus cultos paganos⁷³. Sin embargo a finales del siglo IV la Iglesia estaba precisamente en el arranque de una tendencia rigorista – facilitada por su status de religión oficial romana – que se afanaba en extirpar cualquier rastro de paganismo incluso en tradiciones que la población había descargado de su sentido religioso⁷⁴.

Los intentos de los misioneros de evitar que se realizara el rito chocaron con la ansiedad de los anaunienses que, en primer lugar, no debían comprender el exclusivismo del culto cristiano y, en segundo lugar, no estaban dispuestos a someterse a los deseos de unos recién llegados que eran, como mencionaba Vigilio, completamente extranjeros por su origen y religión⁷⁵. Los misioneros no debían de contar ni con el aura carismática del “hombre-santo-*outsider*” de Peter Brown, ni con unas elites en las que apoyarse que fueran figuras de autoridad respetada en la comunidad⁷⁶. Por tanto lo que había encendido la mecha de la violencia no había sido la coacción, ya que ésta es aceptada cuando la autoridad de la que proviene está legitimada. Eso explicaría por qué sin ser el único caso de imposición cristiana, el de *Anaunia* sí fue un episodio excepcional en el Imperio occidental de violencia con tintes religiosos⁷⁷. La reacción de los aldeanos – una respuesta de los que no tienen cauces institucionalizados de participación y protesta política – ponía en evidencia no tanto el

⁷³ Max. Taur. *Serm.* 30.

⁷⁴ R. A. Markus, “L’*autorité épiscopale et la définition de la chrétienté*”, 41.

⁷⁵ Vigil. *Ep.* 2.3: *tam religione quam gente*

⁷⁶ P. Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, 80-101. Cf. id., *Power and Persuasion*.

⁷⁷ M. R. Salzman, “Rethinking Pagan and Christian Violence”, 265-87.

fracaso de la cristianización como el frustrado intento de integración dentro de las estructuras organizativas de la Iglesia.

Consciente de ello, Máximo de Turín daba énfasis en su relato de los hechos a la obstinación de los futuros mártires en detener el rito pagano. También el obispo había tomado buena nota de los errores cometidos por su colega tridentino y ahora él usaba el ejemplo de la posición combativa de los misioneros, esperando conseguir de su audiencia de propietarios una misma posición activa en la lucha contra el paganismo; pero precavidamente delegaba en éstos toda la responsabilidad en la tarea de cristianización de las zonas rurales de Turín⁷⁸. Algo que encajaba perfectamente en las nuevas formas de paternalismo con las que los ideales cristianos estaban maquillando las relaciones de poder y propiedad – justo en el momento en que estaba creciendo el trabajo remunerado⁷⁹.

Sin embargo el de Vigilio no había sido un fracaso absoluto, y el tono victorioso al final de su relato estaba ciertamente justificado. Algo que también se encuentra en dos sermones pronunciados en 402 por Máximo de Turín en los que mencionaba que la misión había fructificado y que, con la ayuda de los mártires, Dios era entonces adorado en toda la comarca⁸⁰.

En un momento de explosión en el tráfico y culto de reliquias, el obispo tenía los restos de unos mártires tan recientes que “estaban todavía humeantes”⁸¹ y un lugar dentro de su diócesis, Anaunia, susceptible de convertirse en centro de culto. Transformados en mártires y símbolo del celoso proselitismo cristiano, sus reliquias fueron pronto veneradas en la región, siendo divididas y enviadas, que se sepa, a la Basílica de Trento (donde Vigilio había planeado ser enterrado él mismo⁸²), a Milán⁸³ y

⁷⁸ Max. Taur., *Serm.*, 105 y 106, Cf. asimismo *Serm.*, 91, 107 y 108. C. E. Chaffin, “The Martyrs of the Val di Non: An Examination of Contemporary Reactions”, 91. G. Cantino Wataghin, “Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L’Italie du Nord aux IVe-VIIIe siècles”, 209-34.

⁷⁹ K. Cooper, *The Fall of the Roman*, 95.

⁸⁰ Max. Taur. *Serm.* 105.2: *fides forum regiones ipsius loca universa peruasert [...] nunc illic plurimis Christianorum exsultet in populis.*

⁸¹ Vigil. *Ep.* 2.1.

⁸² Vigil. *Ep.* 1.17. I. Rogger, “Archeologia e Agiografia sulla Basilica di S. Vigilio in Trento”, *Sacralidad y Arqueología, Antigüedad y Cristianismo* 21 (2004), 437-44.

⁸³ Vigil. *Ep.* 1.3.: *denegare non potui, quod tuum in nobis erat, gloriosus fieret suscipientis merito, non gratia largientis.*

usadas para la consagración de la Basílica *Concilium Sanctorum* en Brescia⁸⁴. Vigilio manifestaba además su intención de levantar la basílica donde Sisinio, Martirio y Alejandro habían sido asesinados – de hecho es posible que exista una continuidad entre ésta y el culto actual en Sanzeno⁸⁵. Los mártires de la Val di Non eran incluso conocidos al otro lado del Imperio occidental, en Hipona, donde Agustín se hizo eco de la noticia. Una distribución que Vigilio había inaugurado con sus dos cartas a Simpliciano y Crisóstomo, para colocar las reliquias en dos de los principales centros de la cristiandad y del culto a los santos. Todo ello contribuía a forjar la fama de un obispado pequeño, apartado y de reciente formación⁸⁶. Así aunque el primer intento de imponer las instituciones eclesiásticas se había frustrado, el propio fracaso había permitido la integración del valle dentro de la geografía sagrada del culto a los santos. Los misioneros habrían conseguido en muerte lo que no pudieron en vida, inocular el paganismo con la fuerza de sus reliquias.

La maniobra también tenía importantes consecuencias en su propia sede de Trento. Por un lado, como mencionaba en su relato, la muerte de los misioneros convertía a todos los paganos, incluidos los tridentinos, en bárbaros enemigos de Roma. Por otro lado, Trento contaba ahora con reliquias propias, algo que en estos momentos se había convertido en indicativo de la importancia de la sede episcopal. Si el hecho de que éstos hubieran muerto en tiempos del Imperio Cristiano hacía dudar del *pedigree* de los santos, ello quedaba compensado con la actualidad de la violencia, que de paso renovaba en su comunidad el sentimiento de amenaza y la necesidad de una postura combativa. Además estaba el hecho de que lo que se conservaban no eran restos menores sino los cuerpos enteros. Para éstos Vigilio encontró pronto acomodo, sería en una basílica extramuros junto a una de las entradas principales de la ciudad, ayudando de paso a cristianizar la topografía urbana y suburbana de Trento⁸⁷. Por si fuera poco el

⁸⁴ Gaud. Brix. *Serm.* 17.13; G. P. Brogiolo, “The Control of Public Space and the Transformation of an Early Medieval town. A Re-examination of the Case of Brescia” en W. Bowden, A. Gutteridge y C. Machado (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity* (Leiden, 2006), 251-85.

⁸⁵ I. Rogger, “Interessi agiografici del vescovo Hinderbach, conparticolare riguardo al santorale trentino” en I. Rogger y M. Bellabarba (eds.), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo Medioevo e Umanesimo*, (Bologna, 1992), 319-80, Cit. en E. Cavada, “Cristianizzazione, loca sanctorum e territorio: la situazione trentina”, 186.

⁸⁶ P. Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, (Chicago, 1981); G. Clark, “Victricius of Rouen: Praising the Saints”, *JEChS* 7:3 (1999), 365-99.

⁸⁷ I. Rogger, “Archeologia e Agiografia sulla Basilica di S. Vigilio in Trento”, 437-444.

obispo se enterraría *ad sanctos* como ya había hecho Ambrosio⁸⁸, buscando que junto con los restos de Sisinio, Martirio y Alejandro fueran venerados los suyos propios. Y lo consiguió, en poco más de un siglo ya habían aparecido unas *Actae* martiriales y una *Vita Sancti Vigili*.

Al mismo tiempo, Vigilio había conseguido la implicación del poder secular en la tarea de extirpar el paganismo y los culpables de las muertes fueron sometidos a proceso judicial. No obstante el obispo había solicitado y conseguido finalmente la clemencia del juez⁸⁹.

Parece evidente que la cristianización de la Val di Non debió de resultar mucho más fácil ahora que, tras las muertes, los anaunienses contaban con un lugar de culto (y folclore) presidido por los mártires. Aquí también, como rezaba la famosa sentencia de Tertuliano, “sangre de mártires, semilla de cristianos”. Acuciados por la sensación de inminencia de la violencia bárbara, con el tiempo no les resultaría nada difícil venerar este lugar que era una actualización del miedo y de la ansiedad de una Iglesia perseguida. El culto a estas reliquias, como ya hiciera el relato de Vigilio, venía a ser la apropiación de un pasado heroico de las persecuciones cristianas y la expresión de otro pasado más inmediato que había sido reformulado hasta el punto de invertir los roles de mayoría dominante y minoría perseguida⁹⁰. Asimismo, la actitud clemente del obispo sería un rasgo de autoridad carismática que habría cambiado la imagen coactiva que los aldeanos podían tener del obispo. El resultado final había sido la integración de Anaunia dentro de la geografía sacra de los santos, algo que facilitaría sin duda la profundización de la tarea de cristianización en esta zona.

A la hora de reconstruir este proceso, tradicionalmente se había centrado la atención en el modelo de Aquileya. En la actualidad la mayoría de autores que se han ocupado del caso, identifican claramente la sombra de Ambrosio de Milán en la actuación de Vigilio⁹¹. Como el obispo de Trento, Ambrosio se había dedicado a la

⁸⁸ J. San Bernardino Coronil, *El Santo y la Ciudad*, 27 y ss.; id., “*Sub imperio discordiae: l’uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)*” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori* (Milán, 1998), 709-36.

⁸⁹ Aug. *Ep.* 139.

⁹⁰ R. A. Markus, *The End of Ancient*, 89 y ss.; id., “How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places” *JChS* 2:3 (1994), 257-71; S. Castellanos, “Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo”, *Iberia* 3 (2000), 129-50.

⁹¹ R. Lizzi Testa, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy” *JRS* 80 (1990), 156-73; S. Pricoco, “Ambrogio come prototipo di santità episcopale”, en *Nec timeo mori*, 473-99; L. Cracco Ruggini, “Il 397: l’anno de la morte di Ambrogio”, en *Nec timeo mori*, 5-31.

formación *ex nouo* de sedes episcopales (las de Bolonia y Lodi) y había usado las reliquias como vehículo de cristianización y propaganda eclesiástica para la consagración de iglesias y la sepultura *ad sanctos*. De hecho, en la carta que Ambrosio había enviado a Vigilio al poco tiempo de haber asumido el episcopado, el obispo milanés le pedía que tuviera especial cuidado en evitar la comunión de los gentiles y los matrimonios mixtos de cristianos y paganos, recordándole de paso que, en esta lucha, ambos eran “mercenarios de Dios”⁹². No obstante, en Ambrosio no tenemos constancia de ninguna actuación similar de cristianización en el mundo rural, debido quizá a la selección en sus escritos o sencillamente porque privilegió su actividad en las altas esferas.

La evangelización de la Val di Non también era representativa del nuevo sistema ideológico que la Iglesia estaba desarrollando en estos momentos con el fin de legitimar estos procesos de cristianización e institucionalización eclesiástica que estaban en plena eclosión. El episodio acababa justificando las acciones violentas e invasivas de la Iglesia con el fin de imponer la religión y la geografía eclesiástica. También deslegitimaba la violencia contra esta imposición, al reinterpretar tal violencia como un martirio. Poco importaba que esta reelaboración estuviera invirtiendo el sentido de persecución anti-cristiana del martirio, la propia construcción retórica servía para definir la comunidad imaginada de la ortodoxia nicena, marcando los límites que dividían a los verdaderos cristianos del resto de la sociedad. Además el discurso del martirio no sólo era un símbolo de la violencia pasiva, sino además un icono del combate espiritual⁹³.

La Iglesia asumió en este momento la bandera humanizadora heredada de Roma y su vocación universal y eterna. Además esta asimilación entre los laxos conceptos de cristianismo y *romanitas*, también sirvió para la puesta en práctica y la justificación de modelos de integración que hasta entonces se habían aplicado a poblaciones ajenas al ámbito romano. En tanto que la identificación se extendía a los conceptos al margen de este binomio “cristiano-romano” – es decir bárbaros, paganos y herejes – la violencia quedaba legitimada como imperativo para su salvación.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos literarios de nuestras fuentes, la Val di Non era una parte constituyente del Imperio que si bien no formaba parte de su centro neurálgico, sí compartía con el resto del territorio una misma cultura legal y política. No obstante la identificación de los anaunienses con los bárbaros permitía a los autores

⁹² Ambr. *Ep.* 62.2-3.

⁹³ M. Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ*, 71-90.

implicados jugar con un lenguaje simbólico que, además de matizar el fracaso inicial de la misión, evocaba en su audiencia un sentimiento de minoría perseguida muy útil para fraguar la unidad de la misma, y enfáticamente privaba de romanidad a los paganos de su comunidad.

Máximo y Vigilio no tardarían mucho en tener que enfrentarse a los bárbaros de verdad. En 401 las hordas de Alarico entrarían en el norte de Italia desde el Ilírico, saqueando ciudades a su paso hasta poner sitio a Milán. Máximo dejaría constancia en sus sermones de los problemas de convivencia comunitaria que tuvieron lugar durante el año largo que duró la invasión. Máximo explicaría tal violencia como la respuesta divina en castigo por los pecados de los romanos⁹⁴ – una idea que desarrollaría Salviano casi medio siglo después – y mantendría una actitud estoica ante la guerra⁹⁵. No obstante, el obispo de Turín no se conformó con soportar el designio divino y se preocupó de que la violencia y el pillaje no rompieran la convivencia en su ciudad. Por ello denunció insistentemente el pillaje de los bárbaros – significativamente comparados con las bestias depredadoras – y a los romanos que se aprovechaban de la situación recomprando lo robado⁹⁶.

La idea del bárbaro peligroso y cargado de ira irracional, además de preparar a la audiencia para justificar la violencia contra el invasor, también tenía otros propósitos en la literatura episcopal. Así, Constancio usó este mismo motivo del bárbaro cruel para describir a Goar, un incrédulo en el poder de Dios al que la avaricia hacía capaz de cualquier cosa. Esta descripción enfatizaba el valor de la acción de Germán que con su santidad había sido capaz de detener el ataque de Goar a la Armórica, del mismo modo que había logrado vencer a una federación de pictos y escotos después de que el ejército de Britanos gritara tres veces aleluya. Todo ello resultaría enormemente evocador en el ambiente de Clermont sitiado en que Constancio compuso su *Vita*⁹⁷.

Sin embargo, junto a la descripción del bárbaro violento, algunos autores del siglo V debieron considerar la necesidad de entendimiento entre romanos y bárbaros. Así lo demostraría el silencio que pesa sobre las fuentes de Lérins. Hilario, a pesar de haber conocido su ciudad de Arlés asediada por los godos, no mencionaría a éstos ni a otros pueblos bárbaros en sus escritos. No obstante, incluso en los casos en los que

⁹⁴ Max. Taur. *Serm.* 82.

⁹⁵ Max. Taur. *Serm.* 85.

⁹⁶ Max. Taur. *Serm.* 18.

⁹⁷ Const. *VGerm.* 28.

aparentemente la posición hacia los bárbaros era ambivalente, como en Orosio o en Salviano, la idea que subyacía era la de incivilización y violencia natural del bárbaro, como forma de legitimar la que se debía de ejercer contra ellos.

2. Los obispos y la usurpación

A lo largo de los setenta y cinco años en que se centra este trabajo se dieron nada menos que seis movimientos de usurpación, todos ellos con centro en la Galia. Las usurpaciones eran retos directos contra el poder y eran uno de los grandes momentos de disrupción del orden. De hecho, las usurpaciones obligarían a Teodosio y Honorio a desviar tropas y recursos que debieron haber sido destinados a la lucha contra los bárbaros en las fronteras o en el territorio imperial, y que de esta manera se destinaron a combatir contra facciones del propio ejército romano.

La usurpación fue por tanto, el conflicto más claro entre los ideales del liderazgo que encarnaba la institución imperial, y la fragilidad y corruptibilidad de la autoridad. Sin embargo, tampoco cabe atribuir demasiada coherencia ideológica a la usurpación. Ésta era una revuelta contra el emperador y no contra la institución que éste personalizaba. De hecho, los usurpadores acababan intitulándose augustos y la mayoría de ellos trataron de lograr un acuerdo con el emperador legítimo para el reparto de poder. Así pues, la usurpación era el apoyo implícito al orden social y político. Un intento por resolver los conflictos del orden político a través de la modificación del personal político, pero no de la estructura institucional.

Asimismo, la cuestión de la ilegitimidad de la usurpación es un concepto resbaladizo. El propio mundo romano ofrecía ocasiones de usurpadores que se llegaron a instituir en grandes emperadores creadores de una dinastía. El caso más sobresaliente fue el de Constantino el Grande, quien como dos de los usurpadores de este momento se había intitulado en Britania, desde donde pasaría al continente para hacerse con el poder.

Por otra parte, las usurpaciones ponían en marcha toda una serie de mecanismos de solidaridad de las elites que lubricaban el sistema de lealtades y trabajaba para la cohesión del sistema político y social. La usurpación era en parte el resultado de conflictos en el seno de la aristocracia y al mismo tiempo, dado que obligaba a la

aristocracia a la toma de partido explícita, ahondaba en la fractura en la misma. No obstante, la existencia de lealtades superpuestas dentro de la aristocracia hacía que al finalizar la usurpación las clases gobernantes desarrollaran toda una serie de mecanismos de recuperación que aseguraran el restablecimiento de los que habían optado por el bando perdedor.

En este capítulo se va a investigar específicamente el papel de los obispos a la hora de gestionar los conflictos surgidos en la aristocracia durante las usurpaciones. Ello se hará a través de dos estudios de caso. Por un lado la labor de Ambrosio frente a las usurpaciones y por otro lado la importancia que dio Constantino III a los obispos.

a) Ambrosio y los usurpadores

A lo largo de su episcopado Ambrosio se vio envuelto en dos usurpaciones. Es más, desde su sede en la corte imperial, Ambrosio se veía en la necesidad de contactar directamente con ambos usurpadores. Unas gestiones de las que dejó constancia en sus cartas, que constituyen un documento excepcional sobre las estrategias de supervivencia de la aristocracia en un momento de incertidumbre política como éste.

El primero de estos movimientos fue la usurpación de Magno Máximo, un general hispano que en 383 se alzó con su ejército en Britania y pasó a la Galia donde entabló batalla con el emperador legítimo, Graciano. El resultado del choque fue la muerte de Graciano y la instalación de la corte del usurpador en Tréveris, donde permanecería hasta 388.

La usurpación tenía fuertes implicaciones para Ambrosio. Por un lado porque el obispo había mantenido una relación fluida con el emperador desde que en 381 le dedicara su *De Fide*. Por otro lado, la muerte de Graciano había supuesto que la única corte disponible ahora en Milán era la de Justina y Valentiniano II, quienes profesaban abiertamente la fe arriana. El nuevo hombre fuerte del Imperio era Teodosio quien, además de compartir credo y orígenes con el usurpador, no estaba vinculado con la casa valentiniana. Ello dejaba un incierto panorama político para los próximos años y Ambrosio, en el centro de una corte amenazada, se veía obligado a actuar con una gran cautela.

La afinidad ideológica del obispo con Máximo se convertiría en uno de los principales capitales políticos de Ambrosio de cara a la corte milanesa, especialmente a

partir de que el usurpador fuera oficialmente reconocido en 384. Así, el obispo actuaría como embajador de Valentiniano ante Máximo en dos ocasiones, la segunda de ellas en medio del juicio a los priscilianistas⁹⁸. En la carta que Ambrosio envió a Valentiniano al finalizar su segunda embajada es apreciable la ansiedad por demostrar su falta de relación con Máximo, con el fin de que nadie le pudiera acusar de connivencia con el usurpador⁹⁹. Según cuenta el propio Ambrosio, el obispo había sido enviado por la corte para intentar recuperar el cuerpo de Graciano y sobre todo para excusar la presencia de Valentiniano que había sido reclamado por Máximo. De esta forma, Ambrosio habría conseguido demorar la ambición de Máximo de hacerse con todo el poder en occidente¹⁰⁰.

La imagen que daba el obispo sobre su relación con Máximo era de total alejamiento. Ambrosio reprochó a Máximo su actitud con los partidarios del gobierno leal y se negó a comulgar con sus obispos, que estaban involucrados en el juicio civil contra los priscilianistas. Sin embargo, resulta difícil llegar a conclusiones sobre el tipo de relación que tuvieron realmente el obispo y el usurpador ya que, sin contar con que la carta pudo ser editada a posteriori como se sabe que ocurrió con otras, ésta trataría de justificar ante Valentiniano la lealtad del obispo. En este sentido, el hecho de que Ambrosio estuviera repitiendo como embajador da idea de que Máximo lo seguía considerando un interlocutor válido, algo que podía hacer sospechar a la corte de Valentiniano.

Sorprendentemente, no mucho después de esta embajada Ambrosio protagonizaría un sonado desencuentro con la emperatriz Justina, el Conflicto de las Basílicas. McLynn y Chadwick, al optar por una cronología tardía del juicio a los priscilianistas, acaban relacionando los dos episodios, lo que permite una sugestiva

⁹⁸ Sobre la cronología de la embajada existen dos dataciones fundamentales, los que opinan que se dio en la segunda mitad de 386 y los que lo adelantan hasta la segunda mitad de 384 ó 385. Sobre la primera Cf. H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, 132 y ss.; N. B. McLynn, *Ambrose*, 217-219. Los principales defensores de la segunda son T. D. Barnes, "Ambrose and the basilicas of Milan in 385 and 386", *ZAC* 4 (2000), 282-99; M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado*, 373 y ss.; ead., "Haeretici iure damnati: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)" en VV.AA., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI): XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 1994), 396-416 ; Y. M. Duval, "Les Ambassades de Saint Ambroise auprès de l'usurpateur Maxime en 383 et 384" en J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), "Humana sapit", 239-53.

⁹⁹ Ambr. *Ep.* 30 [24].1

¹⁰⁰ En función de la cronología que se acepte para la embajada, la invasión de Italia por parte de Máximo daría comienzo al cabo de pocos meses o más de un año después de la carta.

explicación de las desavenencias entre la corte y Ambrosio causadas por la mutua desconfianza. No obstante, puede que el Conflicto de las Basílicas se explique suficientemente por el tipo de apoyos aristocráticos que la usurpación de Máximo había obligado a buscar a la corte de Valentiniano. El hecho de que parte de la aristocracia nicena y pagana se hubiera posicionado con Máximo obligaría a Justina y Valentiniano a un giro que potenciaba la identificación entre el arrianismo y la legitimidad. El intento de estos apoyos de conseguir un lugar para el culto, desencadenó un incidente al que Ambrosio dio carácter de persecución religiosa, pero del que no es posible precisar el alcance ideológico.

Finalmente, el incidente se resolvió con la retractación de la corte, algo que parecía lógico en el clima de inseguridad política provocado por Máximo, quien esgrimiría precisamente la excusa de la persecución a los nicenos cuando por fin se decidiera a atacar Italia. Teniendo en cuenta que entre el Conflicto de las Basílicas y la ofensiva de Máximo a Italia mediaron pocos meses en los que el clima de amenazas de Máximo arreciaría, no sería descabellado relacionar ambos incidentes con la estrategia política de Ambrosio. Es decir, es posible que el obispo hubiera exagerado conscientemente las implicaciones del caso como forma de acercamiento a un Máximo que estaba a punto de atacar y con el que previsiblemente Ambrosio tendría que convivir algún tiempo. Además, este comportamiento de cauta indefinición con acercamientos estratégicos a ambas partes encajaría con el tipo de estrategia que Ambrosio desarrolló en la siguiente usurpación.

Una vez en Italia, Máximo recibiría el apoyo de parte de la aristocracia que, como Símaco, entendieron el movimiento como una ocasión para la promoción. El senador incluso pronunciaría un panegírico en honor de la inauguración del consulado del general el 1 de enero de 388. Y ello a pesar de que Símaco había desempeñado altos cargos políticos con Valentiniano como prefecto de Roma en 384. Pero la postura de Símaco no era temeraria, cuando finalmente Teodosio decidió intervenir contra Máximo – no antes de haberse casado con Gala, la hermana de Valentiniano II – el éxito del combate era tan dudoso que el enviado del obispo de Alejandría llevaba dos cartas para elegir en función de quien ganara.

La victoria de Teodosio abriría un periodo de caída en desgracia para los que como Símaco habían apoyado al usurpador. De hecho, el senador había tenido incluso

que esconderse en una iglesia para evitar la muerte¹⁰¹. Finalmente la derrota de la usurpación haría que Símaco y el resto de sus apoyos cayeran en desgracia en los años posteriores a 388 como castigo a su infidelidad hacia el poder legítimo.

Durante estos años otros contactos de Símaco gozarían de un enorme poder. Uno de ellos es el propio Ambrosio, que se beneficiaría de la cercanía del poder político protagonizando ahora algunas de sus hazañas más reseñables como la excomunión de Teodosio en 391, del que la autoridad de Ambrosio saldría enormemente reforzada¹⁰². Tal era la autoridad de Ambrosio que el propio Símaco se vio obligado a pedir favores para sí mismo y para aquéllos que como él habían cometido el error de estar del lado del perdedor. Así en su *Epistula* 3.33 Símaco pedía a Ambrosio que salvara a Ceciliano, un "varón inmejorable pero envuelto en el odio de una época de tiranía" a quien se le obligaba a devolver los salarios percibidos en época de la usurpación¹⁰³. Ello demuestra cómo, tampoco en aquella ocasión, la opción religiosa había constituido un factor determinante en la filiación de la aristocracia. Asimismo, pone de manifiesto cómo la usurpación no había supuesto una fractura insalvable en este estamento, o al menos no suficientemente fuerte como para resquebrajar los lazos de la *amicitia* y la solidaridad corporativa. Estas relaciones entre los aristócratas permitían que equivocarse de bando no significara la inhabilitación total de la vida política.

Entre el grupo de privilegiados también estaría su futuro consuegro Nicómaco Flaviano a quien Símaco envió entonces numerosas cartas¹⁰⁴. Pero el más poderoso de todos era Ricomeres¹⁰⁵, en este momento *comes et magister utriusque militiae*. Símaco le envió una carta que era puro formulismo, pero que tenía el valor de recordar al general que el senador ya había purgado su pecado político¹⁰⁶. Lo más interesante es

¹⁰¹ Soc. *HE* 5.14; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 229.

¹⁰² Ruf. *HE* 9.16; Cf. D. H. Williams, *Ambrose*.

¹⁰³ Existen dudas sobre la datación de la usurpación a la que se refiere la carta. Para L. Cracco Ruggini, "Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d. C.): per una reinterpretazione del *Carmen contra paganos*", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, 1979; N. B. McLynn *op. cit.* 351 y C. Martínez Maza (ed.), *Carmen contra paganos*, Huelva 2000; la carta es de 388 y se refiere a la usurpación de Máximo (al igual que el citado *Carmen*). Para J. Matthews, "The Historical Setting of the *Carmen contra paganos*" *Historia* 19.4, 1970, 476, el contexto de la epístola (y del *Carmen*) es la usurpación de Eugenio y por tanto de 394.

¹⁰⁴ Symm. *Epp.* 2.43; 2.52, etc.

¹⁰⁵ Symm. *Epp.* 3.62, 63, 65, etc

¹⁰⁶ Symm. *Ep.* 3.60

que la carta fue enviada a través de Eugenio, quien en menos de cuatro años se convertiría él mismo en usurpador.

Gracias a todos ellos, ya en 391 el senador volvía a estar totalmente recuperado, hasta el punto de ser elegido cónsul para ese año, un cargo poco usual para un civil a estas alturas del siglo IV¹⁰⁷. Incluso en su discurso de agradecimiento, lejos de amilanarse, tuvo la suficiente confianza para volver a insistir en la cuestión del Altar de la Victoria.

La rehabilitación de Símaco, además de ser obra de sus contactos políticos era la manifestación de la necesidad que tenía el imperio de perdonar la desafección de sus elites en pro del bien común. Además la *clementia principis* era un atributo conscientemente amplificado por la aristocracia en momentos posteriores a las usurpaciones y que marcaba la distancia con el *tyrannos* cargado de *uitia*¹⁰⁸. Así, durante su estancia en Italia entre 388 y 391 Teodosio perdonaría a los desafectos y concedería honores a senadores romanos y líderes paganos como Flaviano, que alcanzaría en este momento el cargo de prefecto del pretorio. Incluso se ha llegado a hablar de un *revival* del paganismo, aunque más bien haya que atribuirlo a las presiones políticas resultantes de las dinámicas internas de la propia aristocracia¹⁰⁹.

Pero la tranquilidad duró poco. En mayo de 392 llegó a Italia y a Constantinopla la noticia de que el joven Valentiniano II había muerto en Vienne. Las conocidas desavenencias con Arbogastes, su *magister militum praesentalis* – y en realidad hombre fuerte de la política occidental – no tardaron en provocar dudas sobre si verdaderamente se había tratado de un suicidio como el general franco afirmaba¹¹⁰. Ambrosio se enteró del incidente justo cuando estaba preparando su viaje a Vienne para bautizar al

¹⁰⁷ J. Matthews, *Western Aristocracies*, 16.

¹⁰⁸ M. V. Escribano Paño, “Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política” en A. González Blanco y J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* (Murcia, 1990), 249; A. Lippold, “Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus”, *Historia* 17:2 (1968), 228-50.

¹⁰⁹ J. Matthews, *Western Aristocracies*, 230 y ss.

¹¹⁰ Rufino (*HE* 9.31), recoge las dudas de la gente sobre la muerte de Valentiniano; Sócrates (*HE* 5.25) y Sozomeno (*HE* 7.22) afirman que Arbogastes y Eugenio habían acordado la muerte de Valentiniano que es estrangulado mientras duerme, muy parecido a la versión de Filostorgio que añade que una vez estrangulado lo cuelga de un árbol para simular el suicidio (*HE* 9.1); incluso Zósimo (*NH* 4.54) recoge que Arbogastes mata al emperador, aunque justifica su actuación por la gran valía de éste como general y de Eugenio como futuro emperador. Cf. B. Croke, “Arbogast and the death of Valentinian II”, *Historia* 25 (1976), 235-44; P. Grattarola, “La morte dell’imperatore Valentiniano II”, *RIL* 113 (1979), 359-70.

emperador que renunciaba así al arrianismo, en una maniobra que tenía fuertes connotaciones políticas¹¹¹.

En los momentos posteriores a la muerte del agosto, la posición de Teodosio fue desconcertantemente reservada y oscura y abría innumerables incógnitas sobre el futuro. De hecho, había sido el propio agosto quien había confiado el mando militar occidental a un pagano como Arbogastes y había favorecido una situación de vacío político en Italia, evitando que Valentiniano ejerciera aquí sus derechos imperiales, en previsión quizá de su propia sucesión dinástica. Es posible incluso que en la disputa entre el *magister militum* y Valentiniano sobre quien debía ejercer el mando del ejército galo que se enviaría a los Balcanes, Arbogastes sólo estuviera siguiendo órdenes de Teodosio¹¹².

El propio Ambrosio le reprocharía sutilmente la tardanza en dar noticias y en encarar el funeral del joven emperador¹¹³. Pero cuando éste se celebró, también el discurso del obispo en honor del difunto (*De Obitu Valentiniani*) sería toda una muestra de prudencia y habilidad política. Ambrosio evitó las referencias a la muerte de Valentiniano y la confrontación directa con el general franco, dando a entender que opinaba verdaderamente que se había tratado de un suicidio¹¹⁴. Además, y al contrario que en otros discursos fúnebres, el obispo no añadió ninguna referencia al futuro político como sí haría sólo dos años después en el *De Obitu Theodosii*, donde son continuas las alusiones a la dinastía y a Estilicón¹¹⁵. En esta ocasión, las hermanas de Valentiniano y la figura de Graciano, muerto nueve años antes a manos del usurpador Máximo, sustituían el papel del sucesor y constituían uno de los centros de interés del poema. Quizá estas alusiones a Graciano sean el único atisbo de las dudas de Ambrosio sobre la tesis del suicidio y un intento muy sutil de poner en relación ambas muertes. El otro centro del poema es el propio Ambrosio y sus sentimientos respecto a la desaparición del joven agosto¹¹⁶.

De esta manera, Ambrosio logró sortear la primera prueba a la que lo sometería este episodio, sin embargo la situación que se presentaba en un futuro inmediato era

¹¹¹ Ambr. *De Obitu Valentiniani*, 24.

¹¹² N. B. McLynn, *Ambrose*, 336 y ss.

¹¹³ Ambr. *Ep.* 25[53].5

¹¹⁴ Ambr. *De Ob. Val.* 25.

¹¹⁵ Ambr. *De Ob. Theod.* esp. 5.

¹¹⁶ N. B. McLynn, *Ambrose*, 333-337; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 359 y ss.

absolutamente incierta. Más para alguien que justo antes de la muerte de Valentiniano estaba en el cénit de su carrera.

Las dudas tampoco se despejarían dos meses después cuando Eugenio asumía, a propuesta de Arbogastes, el imperio en Occidente y enviaba legados a Teodosio con el fin de ser reconocido¹¹⁷. Lo esperable, sin embargo, era que Teodosio lucharía por consolidar su dinastía también en Occidente. Un plan que posiblemente había comenzado a fraguar tras la victoria sobre Máximo y que se haría evidente cuando el 23 de enero del año siguiente nombrara augusto a Honorio.

Que Teodosio no reconociera al usurpador tampoco aclaraba las cosas en absoluto. No se sabía si el nuevo poder sucumbiría de inmediato o si, por el contrario, sería capaz de asentarse y, si esto ocurría, por cuánto tiempo duraría. Por eso los emperadores debían comenzar cuanto antes a movilizar sus recursos y a fomentar una base de apoyo firme entre las aristocracias. En este sentido cabe entender la ley de Teodosio del 8 de noviembre de 392¹¹⁸ que reiteraba las prohibiciones del culto pagano y que suponía un frontal ataque al régimen de Arbogastes y una señal que indicaba a los cristianos de quién podrían esperar más en el futuro. Eugenio, aunque posiblemente cristiano¹¹⁹, entendió entonces que sus posibilidades pasaban por la tolerancia religiosa y el acercamiento a los heterodoxos y paganos. De este modo, estas medidas religiosas facilitaron el entendimiento entre los usurpadores y los no nicenos, aún cuando la toma de posición final se hiciera fundamentalmente sobre la base de un cálculo político, en

¹¹⁷ Como cuentan Zósimo (*NH* 4.54), Orosio (*H* 7. 35.11) y Filostorgio (*HE* 9.2) la opción más probable es que Arbogastes, dado su origen bárbaro, haya elegido a un romano sin conocimiento ni poder militar como emperador nominal para de este modo poder ejercer el poder en la sombra. Sin embargo, según Sozomeno (*HE* 7.22) habría sido Flaviano, devoto practicante de todos los medios para conocer el futuro, el que convence a Eugenio de su predestinación para el trono. La alusión se explica como un medio para desprestigiar al prefecto pagano y por extensión a los métodos de la religión pagana. Sócrates (*HE* 7.25) concede una mayor iniciativa a Eugenio.

¹¹⁸ *CTh.* 16.10.12.

¹¹⁹ Eso afirma al menos Sozomeno (*HE* 7. 22), aunque Filostorgio (*HE* 11.2) recoge que era pagano. El hecho de que Ambrosio (*Ep. extra Coll.* 2 [61]), la fuente más cercana a los hechos, y Orosio (*H* 7.35.11) sólo mencionen que Arbogastes es pagano y omitan el credo de Eugenio – cosa que también hacen las otras fuentes cristianas, Rufino (*HE* 11.31-34) y Sócrates (*HE* 5.25) – puede indicar que efectivamente fuera cristiano, un dato que no interesa dar a conocer a quienes intentan presentar esta batalla como la guerra religiosa que conduce a la derrota final del paganismo. Zósimo (*NH* 4.53-55), que era pagano, realiza por su parte una descripción muy halagüeña de Eugenio y Arbogastes sin mencionar el credo de ninguno de ellos. Aunque no se ocupa de este problema en concreto, sobre la peculiaridad de Filostorgio como fuente, cf. G. Marasco, *Filostorgio. Cultura, fede e politica in uno storico ecclesiastico del V secolo* (Roma, 2005).

contra de las tradicionales menciones que describieron el movimiento como la primera *Religionskrieg*¹²⁰ – contaminada muchas veces por la visión de las guerras de religión europeas de la Edad Moderna – o *the last pagan revival*¹²¹.

La aristocracia mantendría una postura de extrema cautela incluso cuando el régimen de Eugenio comenzó a tomar forma. Símaco apenas fue visible durante el periodo, aunque es de suponer que veladamente era partidario de los conjurados, con los que compartía afinidades ideológicas y vínculos aristocráticos, especialmente con Flaviano y Arbogastes. Así parece mostrarlo el hecho de que no cesara la correspondencia con “su hermano Flaviano” y que posiblemente al final de este periodo entregara la mano de su hija a Nicómaco Flaviano hijo. Además, la relación del senador con Eugenio se retrotraía como mínimo a 385 cuando el futuro usurpador había hecho de correo (una de las formas clásicas de extensión de las redes de *amicitia*) de la carta que Símaco envió a Ricomeres¹²². Estas relaciones con los conjurados permitieron que el hijo de Símaco celebrara su cuestura en 393, para lo cual el senador envió dísticos a Eugenio y a Nicómaco, en los que aprovechaba para felicitar a este último por su consulado, aunque no hubiera sido reconocido por Teodosio¹²³.

La posición de influencia de la que gozaba Símaco durante la usurpación queda de manifiesto por las cartas de recomendación y de asistencia que escribió en estos momentos, principalmente a Flaviano y a Félix, otro personaje que después de servir a las órdenes de Eugenio llegaría a cuestor del palacio imperial entre 395 y 397, y a prefecto de Roma en 398¹²⁴. Precisamente a éste último le solicitaba que reiterara ante Eugenio (previamente lo ha hecho él en una carta que había enviado directamente a la corte) su agradecimiento, posiblemente por la cuestura de su hijo¹²⁵.

De esta manera, también durante la usurpación, Símaco pudo seguir ejerciendo como patrón y concediendo favores a sus redes de amistad, merced a las grandes

¹²⁰ J. Szidat, “Die Usurpation des Eugenius”, *Historia* 28:4 (1979), 487 n. 4; 493.

¹²¹ H. Bloch, “A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.”, *HThR* 38:4 (1945), 199-244.e id. “El renacimiento del paganismo en Occidente a finales del siglo IV” en A. Momigliano y e. al. (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (Madrid, 1989), 207-32.

¹²² Symm. *Ep.* 3.62. Ricomeres comandaría la caballería de Teodosio pero murió antes de entablar la batalla del Frigido. Zósimo (*H* 4.55.2-3) *PLRE* 1, 765-766.

¹²³ Symm. *Epp.* 2.46; 76; 77; 81 etc.

¹²⁴ *PLRE* 2, 459.

¹²⁵ Symm. *Ep.* 5.49. Por razones evidentes en el epistolario de Símaco no se ha conservado ninguna de las cartas que dirigió al usurpador y a las que se alude en distintas misivas.

influencias de que gozaba en la corte. Pero el prudente segundo plano en que se mantuvo ahorraría a Símaco los malos tragos con que se tendría que enfrentar su consuegro entre otros.

Por el contrario, la situación de Ambrosio le obligaba a tomar una estrategia distinta. A éste, como se ha visto, le fue imposible desde el principio mantenerse al margen. Al poco tiempo de tomar el mando y conscientes del poder del obispo, Arbogastes y Eugenio intentaron establecer relación con el prelado milanés, pero sólo obtuvieron por respuesta el silencio porque, como Símaco, Ambrosio sabía que lo mejor era no implicarse. Para complicar las cosas, en enero de 393 Eugenio viajó a Milán con la intención de establecer allí su corte, precisamente para atraerse los apoyos de la aristocracia italiana. Para Ambrosio comenzaba a ser extremadamente difícil no comprometerse en ningún sentido, de manera que decidió abandonar la ciudad. No obstante, consciente de la importancia de la imagen pública del poder, Ambrosio fue capaz de manipular la situación en una carta en la que exponía al usurpador los motivos de su silencio y su ausencia¹²⁶. En ella afirmaba que, temeroso de Dios, abandonaba Milán porque Eugenio había vuelto a sufragar los cultos paganos y que no había contestado a sus cartas porque había previsto que esto iba a pasar ya en el momento de su proclamación. De este modo, consiguió hacer de su actitud oportunista todo un despliegue de la *auctoritas* episcopal.

Sin embargo, es muy probable que la carta que se conserva no sea la original enviada a Eugenio y haya sido objeto de una reelaboración a posteriori¹²⁷. Ambrosio había mandado la epístola cuando la corte de Eugenio, asentada ya en Milán, se había convertido en el único poder de referencia en el Occidente romano. La finalidad del obispo sería, por tanto, romper su silencio e iniciar un acercamiento estratégico con la corte del usurpador. Por ello, es improbable que Ambrosio osara, como hace en la carta conservada, plantear tan bruscamente que su huida de la ciudad fue un exilio voluntario para evitar el contacto con los pecadores.

De hecho, el obispo ha programado su ausencia para que ésta se pareciera más a un *tour* rutinario por su provincia que a un desplante ante el emperador. Así, vistas las dificultades que ofrecía el momento para reafirmar su poder a escala imperial,

¹²⁶ Ambr. *Ep. ex Coll.* 10 [57]. Sobre el episodio en que se enmarca esta carta *uid.* N. B. McLynn, *Ambrose*, 342 y ss.; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 257 y ss.

¹²⁷ También las cartas fuera de la Colección de Ambrosio tendrían una vocación de publicidad y una edición posterior, *Cf.* J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 38.

Ambrosio dedicaría su huida a reforzar su autoridad dentro de la Iglesia y de las comunidades de Italia septentrional que como Milán se hallaban escindidas por la presencia de paganos, arrianos y judíos¹²⁸. No por casualidad, fue en este momento cuando se produjo una nueva *inuentio* de santos – Vital y Agrícola – dentro de un cementerio judío.

La solución de Ambrosio para mantenerse en ese limbo político que permitía en todo momento la vuelta atrás era tan desesperantemente ambigua que no pudo convencer totalmente a Eugenio, como tampoco lo haría con Teodosio más tarde. Pero de momento le permitía ganar tiempo y aguardar el desenlace de los acontecimientos sin exponerse peligrosamente.

Por el contrario, otros decidieron arriesgarse y apostar a la baza de Eugenio. Muchos de ellos eran parte de las elites paganas acuciadas por las medidas antipaganas de Teodosio, que podían hacer peligrar su status a favor de familias que, como los *Anicii*, ya habían tomado posiciones de ventaja de cara al nuevo Imperio¹²⁹. Eugenio se vio así asumiendo el apoyo de paganos y arrianos. La relación con este grupo no era nueva porque Arbogastes, que sí era pagano, ya había mostrado su apoyo a la legación de senadores gentiles que, comandados por Símaco, solicitaron en 384 la reposición del Altar de la Victoria ante la corte de Valentiniano y Justina.

El caso más claro de aristócrata alineado con Eugenio es el de Nicómaco Flaviano. El hecho de que en 389 fuera nombrado prefecto por Teodosio¹³⁰, no significó la lealtad del senador al emperador hispano, que posiblemente tampoco confió en ello nunca. El nombramiento era una solución de compromiso a través de la cual Teodosio se intentaba ganar a una parte de la aristocracia senatorial, y Flaviano, además de ver compensadas sus ambiciones, obtenía una importante autonomía de acción. De hecho, cuando el emperador le pidió que solicitara a Valentiniano tropas de ayuda contra los bárbaros, Flaviano se negó por lo que la embajada sería encargada a Ambrosio, que no

¹²⁸ Cf. N.B. McLynn, *Ambrose*, 347.

¹²⁹ T. S. Mommaerts y D. H. Kelley, “The Anicii of Gaul and Rome” en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* (Cambridge, 1992), 111-22.; confirman las importantes conexiones de esta familia en la Galia del siglo V, emparentados con obispos y emperadores, y cuya descendencia estará relacionada con los Carolingios y los Capetos.

¹³⁰ P. Porena, “Trasformazioni istituzionali e assetti sociali: i prefetti del pretorio tra III e IV secolo” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 325-56.

dejaba pasar ninguna ocasión que le permitiera mostrar su rol político y su capacidad de intervención a escala imperial sin incurrir en riesgos graves¹³¹.

En el contexto de la muerte de Valentiniano, el cargo de Flaviano fue revocado dentro de la primera ofensiva de Teodosio contra la aristocracia desafecta. Ello provocaría que el senador (como otros) acabara ligándose a Arbogastes, quien volvió a recuperarlo como *praefectus pretorium iterum* a principios de 393 y hasta la derrota de los usurpadores¹³². La implicación de Flaviano en el levantamiento fue total a partir de este momento, e incluso su hijo desempeñaría en el gobierno ilegítimo el cargo de *praefectus urbi*.

Así pues Flaviano no había sabido o no había querido optar por la ambigüedad como estrategia de supervivencia. Es muy posible que aunque hubiera querido tampoco podría haberlo hecho en los mismos términos que Ambrosio, a quien el obispado permitía una mayor autonomía respecto a la esfera secular. El rumbo que los acontecimientos habían tomado, especialmente desde Graciano, hacían que Flaviano y sus redes de amistad y clientela políticas – con un núcleo de senadores paganos – estuvieran en una posición que no era la más ventajosa para afrontar el inminente futuro político en un Imperio Cristiano.

Flaviano podía esperar mucho de una usurpación débil que tendría que conceder privilegios a los distintos grupos de presión si quería fomentar una base de apoyo social. Además, desde la muerte de Graciano no había habido en Italia ningún soporte de la vieja dinastía en torno a quien reunirse e independientemente de lo que fuera a durar Eugenio, éste era, de momento, la única fuente de poder político a gran escala en Occidente. Por otra parte la política de Teodosio, centrada en la *pars* oriental, había dejado de lado los asuntos de una aristocracia romana descontenta, cuyos intereses acabaron entrelazándose a los de la aristocracia gala¹³³.

Del abanico de opciones que podía manejar Flaviano, el apoyo al levantamiento no era en absoluto descabellado. Eugenio tenía ciertas opciones de éxito. Ya para vencer a Máximo, Teodosio hubo primero de solucionar su situación en el Este para concentrar todas sus tropas en la lucha contra el usurpador, al que venció tras la deserción de una parte de sus fuerzas. Ello da una idea de las dificultades que existían para lograr la

¹³¹ Ambr. *De Ob. Valent.* 24.

¹³² *PLRE* 1, 345; Cf. J. J. O'Donnell, "The career of Virius Nicomachus Flavianus", *Phoenix* 32 (1978), 129-43.

¹³³ J. Szidat, "Die Usurpation des Eugenius", 495.

victoria militar sobre el poder ilegítimo¹³⁴. Es más, según relata Orosio, los ejércitos de Eugenio y Teodosio estaban tan igualados que diez mil godos de Teodosio perecieron en la batalla¹³⁵. Sin embargo, era incontrovertible que una declarada filiación como la del usurpador dificultaba, en caso de derrota, la posterior rehabilitación.

Finalmente los hechos fueron que Teodosio partió desde Constantinopla con un ejército compuesto por tropas romanas, *foederati* godos y mercenarios bárbaros, y en la Batalla del río Frigido, en septiembre de 394, venció a Eugenio y Arbogastes. La batalla adquirió, gracias a la historiografía posterior basada en Ambrosio, el carácter de *Glaubenskampf*, agonía trascendente entre el paganismo moribundo y el cristianismo redentor. Pero a pesar de las sugerentes evocaciones de las fuentes, la lucha apenas tuvo repercusión en la filiación religiosa de las elites al servicio del imperio¹³⁶.

La recuperación de estas aristocracias dependía de la estrategia que adoptara a partir del mismo momento de la derrota de la usurpación, pero también de cuál hubiera sido su actitud durante la misma. Una postura prudente y ambigua, como la que había mantenido Símaco en su momento, facilitaba mucho las cosas. Así, parece que a principios de 395 el senador había resuelto totalmente su situación con el nuevo régimen a través de sus conexiones con familias galas que tendrán una enorme importancia a partir de este momento¹³⁷. Vínculos como éstos eran vías por las que Símaco llegaría en poco tiempo a establecer relaciones con Estilicón, las cuales serían de enorme provecho para él y para sus allegados como su yerno Nicómaco Flaviano hijo. Ya en 397 el orador había comenzado un intercambio epistolar con el general vándalo – aunque su primera carta no recibiera respuesta – que duraría hasta el momento de la muerte de Símaco, seguramente en el año 402¹³⁸. Pero la relación entre ambos, como acredita la carta 4.2, venía ya de antes de la usurpación, y ni la convulsión

¹³⁴ Ruf. *HE* 11.17; Soz. *HE* 7.14; Soc. *HE* 5.14; Zos. *HN* 4.45-46, por su parte Orosio (*H* 7.35.2) afirma que Máximo tenía incluso más tropas que Teodosio, seguramente en un intento por realzar la victoria de éste último.

¹³⁵ Oros. *H* 7.5.19. Evidentemente la afirmación de Orosio, no es nada desinteresada y ha de ser puesta en entredicho, pero es perfectamente posible que no existieran sustanciales diferencias entre ambos ejércitos.

¹³⁶ J. Szidat, “Die Usurpation des Eugenius”, 506, M. R. Salzman, “Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius: Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives”, *JECS* 18:2 (2010), 191-223.

¹³⁷ Symm. *Epp.* 4.17- 57 a los hermanos Protadio, Minervio y Florentino; J. Matthews, *Western Aristocracies*, 247.

¹³⁸ Symm. *Epp.* 4.1-14, Cf. J. Matthews, *Western Aristocracies*, 260 y ss.

política que ésta supuso, ni el distinto posicionamiento respecto a la misma, habían logrado romperla. La recuperación de Símaco, por tanto, se vio enormemente favorecida por la muerte de Teodosio poco después de su victoria y el hecho de que el poder fuera detentado sólo *de facto* por Estilicón, lo que permitió al orador aprovecharse de las limitaciones de la situación formal del *magister militum* de Honorio¹³⁹.

Además, independientemente de que la conveniencia política del momento los hubiera conducido a apoyar distintos bandos, las amistades políticas de Símaco se mantendrían después de la usurpación. Así, sería la persistencia y el arraigo de esta *amicitia* la que permitió la expiación de los pecados políticos y en definitiva la continuidad de su capacidad de influencia.

Por su parte Ambrosio, que durante la usurpación había abandonado Milán para no tener que tratar con Eugenio (o más bien para no definir su postura abiertamente) regresó a su sede en agosto de 394, cuando los ejércitos de Eugenio y Arbogastes habían salido al encuentro de las tropas de Teodosio. La maniobra encajaba perfectamente con la estrategia de Ambrosio, en tanto que ahora por fin se resolvería cuál de los dos augustos iba a reinar en solitario. Para cuando ello ocurriera Ambrosio estaría de vuelta en su sede dispuesto a negociar con él. Es posible que el obispo de Milán prefiriera a Teodosio, quien con las últimas leyes había confiado más abiertamente en las aristocracias cristianas, mientras que Eugenio había contraído deudas políticas con los paganos que le habían apoyado. De todos modos, parecía claro que independientemente de quién venciese, éste no podría ignorar el poder de la Iglesia.

Además Ambrosio estaba bien situado cualquiera que fuera el resultado. En este mismo año se había cartado directamente con Eugenio, rompiendo su silencio, y aunque la carta conservada esté aparentemente cargada de reproches al régimen (posiblemente fruto de la reedición posterior), en realidad el tono de la misma la asimilaba más a la recomendación de un fiel consejero que al desplante de un disidente¹⁴⁰. Ambrosio sabía explotar perfectamente la atribución aristocrática de *parrhésia* o libre ejercicio de la palabra, sin sobrepasar el umbral de confianza con el usurpador¹⁴¹. Y lo mismo con el emperador, porque no en vano había sido él quien cuatro años antes había desafiado a Teodosio y lo había llegado a excomulgar, obligándolo a hacer una penitencia que se extendió hasta el jueves santo de 391. Un acto

¹³⁹ Cf. J. Matthews, *Western Aristocracies*, 260 y ss.

¹⁴⁰ Ambr. *Ep. ex coll.* 10 [57].

¹⁴¹ P. Brown, *Power and persuasion*.

éste, que lejos de negarle el favor de Teodosio, había favorecido que la autoridad de Ambrosio saliera reforzada. Además, el obispo había dado muestras de fidelidad al bando legítimo, siendo él quien iba a bautizar a Valentiniano II y quien finalmente ofició su funeral.

La incertidumbre quedaría finalmente despejada cuando en septiembre de 394 el emperador hispano venció en la batalla del río Frígido. Seguramente Ambrosio había previsto que su postura no convencería a Teodosio como tampoco había convencido en su momento a Eugenio. Pero precisamente ése había sido el objetivo desde el principio, adoptar una actitud tan absolutamente ambigua que produjera los mismos efectos en cualquiera de los dos bandos.

Efectivamente Teodosio debió exponer al obispo su descontento por la postura ambigua que había demostrado durante todo el conflicto, y Ambrosio se vio obligado a reiterar que en ningún momento había dudado que Teodosio libraría al Imperio *a barbari latronis immanitate et ab usurpatoris indigni solio*, y a asegurar que no había abandonado a su suerte la iglesia milanesa, sino que evitaba el contacto con *qui se sacrilegio miscuisset*¹⁴². Teodosio debía de conocer perfectamente que las lealtades de la aristocracia no eran en absoluto eternas y toleraba, sin quedarle otro remedio, este tipo de flirteos con el usurpador. El emperador acabó dando por buenas las excusas de Ambrosio sobre su ausencia de Milán y su silencio epistolar. Al fin y al cabo, el augusto necesitaba ahora a estas elites, fieles o no, para reafirmar su poder.

De hecho, al mismo tiempo que le reprochaba su actitud, Teodosio había pedido a Ambrosio que se encargara de la ceremonia de acción de gracias por la victoria, una ocasión que el obispo supo manejar para obtener de ella beneficio. Así, incorporando la victoria militar a la eucaristía y enfatizando el carácter legítimo de Teodosio en tanto que ostentaba el poder delegado de Dios, Ambrosio creó una teología imperial en la que fe y victoria quedaban unidas por primera vez en la persona de Teodosio¹⁴³. Sin embargo, la centralidad del acto era asumida por el propio obispo, que era quien dispensaba y administraba la autoridad divina al emperador, como había puesto de manifiesto la penitencia de 391 y como ahora volvía a ser patente en la acción de gracias.

¹⁴² Ambr. *Ep. ex. Coll.* 2 [61], cf. N. B. McLynn, *Ambrose*, 353 y ss.; Liebeschuetz, *Ambrose*, 215 y ss. En el *De fuga Saeculi*, Ambrosio comparará su huida con la de Moisés ante el faraón.

¹⁴³ S. Pricoco, "Non regno sed fide princeps. L'Imperatore Teodosio, Ambrogio e Paolino di Nola" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 207-215.

La estrategia de Ambrosio había sido todo un éxito y el obispo volvía a recuperar su *auctoritas* en el Imperio y en la Iglesia. Su posición de fuerza en el repuesto régimen legítimo queda de manifiesto porque Ambrosio aprovechó la carta enviada a Teodosio inmediatamente después de la victoria para apelar a la *clementia* imperial y solicitar el perdón para los culpables, especialmente “aquéllos que han pecado contra ti”¹⁴⁴. Y todavía escribiría una vez más antes de que Teodosio llegara a Milán reiterando su petición de perdón para aquéllos que se habían refugiado en la Iglesia¹⁴⁵. Tan pronto como había podido, Ambrosio – como después haría Símaco – explotaba los mecanismos tradicionales para la rehabilitación de los aristócratas, aunque en su caso con una cobertura ideológica nueva.

Esta rehabilitación se complicaba cuando la actitud no había sido de prudencia, sino de firme compromiso con el bando perdedor. Así, Nicómaco Flaviano, que había sido el aristócrata más claramente alineado con Eugenio y Arbogastes, decidió suicidarse en el mismo campo de batalla al conocer la derrota. Flaviano había ostentado en este tiempo la prefectura del pretorio y posiblemente fue él el principal responsable del revestimiento religioso del nuevo régimen¹⁴⁶. Por no hablar de su presencia en el campo de batalla, que podía implicar las acusaciones de *seditio* y *lesa maiestas*. De esta manera, la posición del viejo Flaviano había sido suficientemente expuesta como para comprometer su vida.

Sin embargo tras la batalla no hubo, que se conozcan, purgas entre los senadores. Al parecer, Teodosio había optado una vez más por la *clementia* que insistentemente le había solicitado Ambrosio y que resultaba imprescindible para asegurar el apoyo de las elites. Incluso el hijo de Flaviano, que bajo Eugenio había llegado a prefecto de Roma, será rehabilitado y volverá a desempeñar cargos tras un periodo de ostracismo político. Símaco pondría un gran empeño en recuperar a Nicómaco hijo, que era en este momento su yerno. La restitución del buen nombre y de la influencia de la familia era total en 399 cuando Estilicón llamó al joven senador a la inauguración del consulado de Manlio Teodoro¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ambr. *Ep. ex. Coll.* 2 [61].6: *his qui etiam in te peccauerint*.

¹⁴⁵ Ambr. *Ep. ex. Coll.* 3 [62].

¹⁴⁶ Cf. J. Szidat, “Die Usurpation des Eugenius”, esp. 499 y ss.; O’Donnell, “The career of Virius Nicomachus Flavianus”, 129-43.

¹⁴⁷ Symm. *Ep.* 4.6 a Estilicón.

Ello demostraba que las redes y los mecanismos de supervivencia de las elites eran perfectamente operativos. La aristocracia había sabido explotar en su provecho la dependencia mutua que existía entre ella y el poder, y se revelaba como un grupo cohesionado y capaz de hacer prevalecer los intereses de clase por encima de la competencia interna.

b) Obispos y usurpadores en la Galia del siglo V.

La cohesión de los obispados del norte de Italia se manifiesta en que no se tienen noticias de que la llegada de los usurpadores fuera usada para la lucha episcopal. En esta zona, el grado de aceptación de su poder que había logrado Ambrosio había obligado a los usurpadores a tener que considerar al obispo como pieza clave para su asentamiento y el obispo correspondió siendo un interlocutor receptivo pero cauto.

Por el contrario, la situación en la Galia fue muy distinta. En el ambiente de faccionalismo eclesiástico, los obispos aprovecharon la lucha secular para aumentar su poder. El primer ejemplo había sido el cisma feliciano, provocado por las condenas de los priscilianistas y que acabó dividiendo a los que estaban a favor de Máximo, con Félix de Tréveris a la cabeza, y los que estaban en contra del mismo.

La disputa envenenaría la vida episcopal en la Galia al menos hasta la primera década del siglo V, dando lugar a numerosos concilios que apenas tuvieron efectividad dado que no fueron capaces de reunir a los bandos enfrentados. Como patrón de comportamiento se aprecia que los antifelicianos fueron capaces de explotar sus apoyos exteriores, mientras que los felicianos dependieron más de sus contactos dentro de la Galia. No obstante, no cabe atribuir demasiada coherencia ideológica o persistencia en los bandos ya que muchos obispos fluctuaron en sus lealtades en función de situaciones más perentorias.

El ambiente de lucha provocaría también que los obispos fueran incapaces de sustraerse a las redes de lealtad aristocrática y se hicieran más dependientes de los vaivenes políticos que sus colegas italianos del siglo IV. También los agentes seculares y especialmente los usurpadores, se aprovecharían de la división episcopal que les proporcionaba incondicionales apoyos entre los obispos, que trataban así de sobrellevar la lucha por el poder.

Ello se haría patente con la llegada al poder de Constantino III, un militar de bajo rango intitulado emperador por las tropas de Britania. Constantino fue uno de los como mínimo tres que desde el otoño de 406 se habían sublevado en las islas, pero a diferencia de los otros, Constantino fue capaz de pasar al continente, tomando el control de gran parte de la Galia en 407. A la llegada del usurpador, muchos de los principales cargos de Honorio en la zona – entre ellos el prefecto Limenio y el *magister militum* Charobaudes¹⁴⁸ – habrían huido. No obstante, Constantino se apoyaría en la aristocracia local como Apolinar, el abuelo de Sidonio. Es posible que justo antes de que llegara Constantino se hubieran puesto en marcha los preparativos para la convocatoria del Consejo de las Siete Provincias en un intento por dar voz a la nobleza gala, mucha de la cual ahora encontraba en el usurpador el poder cercano que Estilicón no les ofrecía.

Además, la llegada de Constantino había traído una nueva polarización del episcopado galo que no respetaba las fronteras antes trazadas por el cisma feliciano. De este modo, Próculo aprovechó la ocasión para prestar su apoyo al usurpador a cambio de cuotas de poder. Algo que cristalizó en 409, cuando el obispo de Marsella consiguió expulsar a Remigio de Aix, acusado de adulterio¹⁴⁹. Se demostraba por tanto que la lucha por la Narbonense II no había acabado con el Concilio de Turín. La sede de Aix fue ocupada por un antiguo enemigo de Próculo, Lázaro, el mismo que se había destacado por la lucha contra Bricio, quien había pasado de ser discípulo de Martín a ponerse del lado de los felicianos, ocupando posteriormente la sede de Tours. No obstante, Lázaro se mostraría a partir de ahora un fiel colaborador de Próculo y Constantino. Es de suponer que Próculo, que ahora contaba con pleno favor del usurpador, mantendría los derechos metropolitanos sobre Aix por encima de Lázaro. Igualmente, Constantino se habría tomado la preocupación de cambiar al obispo de Arlés por Heros, antiguo discípulo de Martín. Así al menos parece indicarlo la cercana relación entre los dos defensores de Martín (Heros y Lázaro) y Constantino. Curiosamente, en vez de tomar su cátedra en la lejana ciudad de Tours, por la que Lázaro tanto había luchado¹⁵⁰, ambos accedieron al episcopado en las ricas y secularmente prominentes ciudades de Aix y Arlés. Todo ello parece formar parte de un plan político de Constantino. No es de extrañar que la ordenación de dos ajenos y

¹⁴⁸ Zos. *HN* 5.32.

¹⁴⁹ *Chron. CCCCLII*, XV (a.409): *Proculus Massiliensis episcopus clarus habetur; quo annuente magna de suspecto adulterio Remedi episcopi quesito agitur.*

¹⁵⁰ Zos. *Rom. Ep.* 3.3.

extraños, junto con la forma impuesta en la que se hizo, ocasionara la resistencia de los ciudadanos de Aix y Arlés. Zósimo recordaría estos momentos aludiendo a la violencia desplegada por el usurpador con el fin de colocar a sus obispos en las sedes más importantes del sur galo¹⁵¹.

Así, Constantino había basado sus apoyos episcopales en cabecillas antifelicianos (algunos de ellos previamente enfrentados), que de esta forma no necesitaron buscar sus apoyos fuera de la Galia. La alianza entre estos obispos y el usurpador llegó hasta el final. De hecho, en pleno asedio de Arlés en 412, cuando la derrota de Constantino era inminente, Heros ordenaría sacerdote al usurpador, que pretendía salvarse de la pena capital. Sus esfuerzos, no obstante, serían en vano porque Constantino sería ejecutado de camino a Roma.

Lo más importante es que la llegada del usurpador había producido un nuevo conflicto que había rebasado y obligado a reorganizar las antiguas alianzas de los obispos galos. Muchos que antes eran enemigos, ahora compartían bandos, y muchos que antes buscaban sus apoyos en el obispado del norte de la Galia, reconducían ahora sus afinidades hacia los obispos del entorno, como muestra el propio Próculo. No obstante, y a pesar de que los bandos poco tenían que ver con la inicial lucha antifeliciana, las acusaciones de priscilianismo siguieron funcionando como elemento de definición de las lealtades hasta la década de los veinte.

Sin embargo, la derrota política de Constantino, volvió a traer un nuevo orden episcopal. Resulta curioso comprobar cómo las primeras medidas de Constancio, además de la purga de la aristocracia adepta al usurpador, habían incluido la sustitución de algunos de estos obispos. Próspero, que no desaprovechaba ninguna ocasión para mostrar su descontento con el bando lealista honoriano, relataba como Heros de Arlés había sido depuesto de su cátedra siendo acusado injustamente de adulterio, con el único fin de colocar a un pariente de Constancio, Patroclo¹⁵². Algo parecido le ocurriría a Lázaro, que sería expulsado violentamente y reemplazado de nuevo por Remigio¹⁵³.

¹⁵¹ Zos. Rom. Ep. 3.3: *ab eodem proculo fit post multos annos sacerdos tyrannici iudicii, defensore ciuitatis Aquensium cum contraireret adflicto,*

¹⁵² Prosp. Chron. (a. 412): *Eodem tempore Heros uir sanctus, et beati Martini discipulus, cum Arelatensi oppido episcopus praesideret, a populo ipsius ciuitatis insons, et nulli insimulationi obnoxius, pulsus este, inque eius locum Patroclus ordinatus, amicus et familiaris Constantii magistri militum, cuius per ipsum gratia quaerebatur.*

¹⁵³ Zos. Rom. Ep.3.3: *Stetitque in eo hactenus umbra sacerdotii, donec tyranno imago staret imperii, quo loco post interneccionem patroni sponte se exiit et propria cessione damnauit;* id. Ep. 4.7-9:

Despojados de sus cargos episcopales, Lázaro y Heros acabarían siendo compañeros en su lucha contra el pelagianismo en el norte de África.

Casi al mismo tiempo que la usurpación de Constantino era sofocada, irrumpía en el norte de la Galia una nueva usurpación, la de Jovino, que aglutinó a muchos de los antiguos apoyos de Constantino, como su prefecto Décimo Rústico. Jovino tomaría el control de las mismas zonas donde se había asentado Constantino III, llegando a acuñar en Arlés, entre otras ciudades. Lamentablemente, el registro documental no permite conocer casi nada de sus relaciones con los obispos, pero a tenor de los cambios que realizaría Constancio, parece claro que al menos parte de los que habían apoyado a Constantino también apoyaron a Jovino.

Pero tampoco la usurpación de éste duraría demasiado y en 413, después de haber sido abandonado por sus apoyos godos, el usurpador fue derrotado. Harto de la díscola aristocracia gala, Constancio encargó la depuración de las elites proconstantinianas a Dárdano. No obstante, la administración de la Galia entre 413 y 418 es prácticamente un enigma, hasta el punto de que no se conoce el nombre de ningún prefecto del pretorio después de Dárdano.

Como parte de esta restauración, Heros sería expulsado de su sede de Arlés y reemplazado por Patroclo, amigo y familiar de Constancio¹⁵⁴. Otros, como el ya anciano Próculo, supieron mantenerse en su sede a pesar del cambio político. Sin duda, esta capacidad de supervivencia se debía a su autoridad y a los apoyos que había recabado entre la aristocracia y los obispos afines. El acoso a Próculo arreció en 417 cuando ascendió a la cátedra de Roma Zósimo, quien estaba muy vinculado al programa político restaurador de Constancio. En este sentido, es muy posible que la política del papa Zósimo con respecto a la Galia estuviera influida por el aumento de atención imperial en esta zona, que cristalizaría con la creación (más bien reinstauración) del Concilio de las Siete Provincias en 418.

Aquí encajaría la primera medida conocida del nuevo Papa, que en marzo de 417, sólo cuatro días después de asumir la cátedra, escribía la epístola *placuit apostolicae*, destinada a los obispos de la Galia, en la que se instituía la sede de Arlés como la metropolitana de todas las Galias. Aunque Zósimo nunca usó la expresión de primado de las Galias o vicario papal, en su carta decretaba que el obispo de Arlés tenía

sacerdotium consecutus, a quo ipse uitae suae conscientia, datis litteris in abdicationem sui, sponte submouit.

¹⁵⁴ Prosp. *Chron.* a. 412.

el poder de nombrar a los obispos de las dos Narbonenses y de la Viennense, y que todos los religiosos que fueran a Roma debían contar con *litterae formatae* de Patroclo. Zósimo apoyaba su medida en un pasado casi legendario de un enviado de Roma a catequizar las tierras de la Galia, Trófimo¹⁵⁵.

La medida pretendía acabar con la fluidez e indeterminación que el poder episcopal había tenido en la Galia y que había sido fuente de conflictos. Con ello, Zósimo atenazaba las relaciones de los obispos galos que hasta entonces habían desarrollado la estrategia de apelar a Italia en caso de conflicto interno, como la controversia felicianiana había puesto de manifiesto. Zósimo lograba que los problemas de la Galia se solucionasen dentro de la Galia, pero bajo la atenta mirada de Roma, lo cual favorecía a Patroclo y sus apoyos, pero también al propio Zósimo que necesitaba contrarrestar el poder del norte de Italia. Con ello fundamentalmente se pretendía neutralizar a Próculo quien contaba con contactos en Italia y cuya permanencia después de Constantino indicaba que tenía apoyos suficientes entre el episcopado y la aristocracia gala. De hecho, Próculo era significativamente mencionado en la carta con la que Zósimo confirmaba su decisión de conceder el poder especial a Patroclo¹⁵⁶. Zósimo no trataba por tanto de aumentar la autonomía eclesiástica de la Galia, sino que la primatura de Patroclo seguía la misma lógica que el Concilio de las siete Provincias, es decir trataba de evitar que se crearan focos de poder incontrolados (y que se extendieran al norte de Italia) y favorecía la centralización al hacer que el poder descansara en alguien de probada lealtad a Roma. Conceder tal ilimitado poder a Patroclo era en verdad un regalo envenenado de Zósimo, que lejos de asegurar la independencia de Galia, aumentaba su dependencia respecto a Roma. Los conflictos que, sin duda le surgirían a Patroclo, deberían resolverse haciendo referencia al Papa como autoridad que había conferido la legitimidad de los poderes extraordinarios del obispo de Arlés.

Y de hecho los conflictos no se hicieron esperar al continuar los metropolitanos de Vienne, Narbona y sobre todo de Marsella con su viejo uso de ordenar obispos en su provincia, resistiendo la centralización que se les pedía. En un concilio en septiembre

¹⁵⁵ Zos. Rom. Ep. 1.3: *Sane quoniam metropolitanae Arelatensium urbi uetus priuilegium minime derogandum est, ad quam primum ex hac sede Trophimus summus antistes, ex cuius fonte totae Galliae fidei riuulos acceperunt, directus est.*

¹⁵⁶ Zos. Rom. Ep. 1.1: *Hoc autem priuilegium formatarum sancto Patroclo fratri et coepiscopo nostro meritorum Rius specialiter contemplatione concessimus.*

(para Frye correspondería a la primera parte del Concilio de Turín) Patroclo, Zósimo y otros obispos abordaron el asunto del cual salieron las condenas a la actitud de Próculo, pero donde también se abordaron las quejas de los otros dos metropolitanos del sur de Galia, Hilario de Narbona¹⁵⁷ y Simplicio de Vienne¹⁵⁸. Zósimo se vería obligado a escribir cinco cartas en septiembre de 417 afirmando la autoridad de Patroclo sobre la Galia.

En ellas se condenaba la actitud de Próculo, quien en contra de lo que se pedía en la carta de marzo, no sólo no había transferido su autoridad sobre las dos parroquias de Narbonense II, *Citharista* (Ceyreste) y *Gargaria* (Saint-Jean-de-Garguier) a Patroclo¹⁵⁹, sino que además había ordenado a Urso y Tuencio como obispos de las mismas¹⁶⁰. En respuesta, Zósimo excomulgaba a los dos nuevos obispos contra los que no se ahorraría críticas. El Papa acusaba a Urso de haber sido un antiguo enemigo de Próculo (quizá cabría identificarlo con el Urso que aparece en las Actas del Concilio de Turín) y relacionaba a Tuencio (que no aparece en dichas Actas) con la herejía priscilianista. Ambos casos son una muestra de las lealtades en conflicto en el obispado galo. Tuencio habría sido un antifeliciano como Próculo, mientras que la relación entre Urso y Próculo, como aquella con Lázaro, había estado sujeta a continuos cambios. Sin embargo, y a pesar de su condena a Próculo, Zósimo ni siquiera amenazaba a éste con la excomunión, algo que sí había hecho con Hilario de Narbona¹⁶¹, lo que era una muestra de la prudencia política del nuevo Papa, quien era consciente del poder del de Marsella entre los obispos galos y de que tal medida sólo podía empeorar las cosas.

Al parecer, las ordenaciones de obispos se habían convertido en una estrategia de Próculo de cara a fortalecer su poder en el entorno inmediato, porque Zósimo también criticaba el hecho de que Lázaro hubiera vuelto y detentara indignamente la posición de obispo¹⁶². Zósimo así, trataba de acabar con una de las estrategias que

¹⁵⁷ Zos. Rom. Ep. 6.

¹⁵⁸ Zos. Rom. Ep. 5; id. Ep. “*reuelatum est nobis*”, É. Griffe, *La Gaule chrétienne*, 148.

¹⁵⁹ Zos. Rom. Ep. 1.3: *Dedit enim exemplum Arelatensis ecclesia, quae sibi Citharistam et Gargarium parochias in territorio suo sitas incorporari iure desiderat*; Zos. Rom. Ep. 4.

¹⁶⁰ Zos. Rom. Ep. 4.4: *frates carissimi, ne Tuentium et Vrsum in communione ecclesiae, in quocumque ecclesiastico gradu, a qua in totum anathematizati sunt, suscipiendos esse ducatis, dicuntur enim circumlatore esse, quod nos ex sententiis agnouimus in eorum damnatione sacerdotali auctoritate probatis, quas in diuersis regionibus exceperunt*.

¹⁶¹ Zos. Rom. Ep. 6.

¹⁶² Zos. Rom. Ep. 4.2: *Lazarus [...] re uera incongruum fuit, ut illicitus sacerdotio, omisso metropolitano, sua condessione spoliatus sacerdotem pariter ordinaret*.

Próculo habría comenzado a desplegar desde la caída de Constantino III cuando, falto de los apoyos exteriores que sí había tenido durante el cisma feliciano, habría fomentado su poder dentro de la propia Galia a base de ordenaciones de obispos. La estrategia no era nueva, ya se ha visto cómo Ambrosio dotó cátedras en su entorno y cómo Cromacio de Aquileya habría hecho lo mismo en Concordia. La utilidad de la medida se pone de manifiesto en que Próculo no era el único que reclamaba hacerlo, sino que Simplicio e Hilario lucharon por esta potestad.

El conflicto por la primacía en las Galias había ocasionado una nueva división en el obispado galo que ahora se organizaba entre los que acataban las medidas de Zósimo y los que no, pero que rebasaba las fronteras impuestas por la antigua controversia felicianiana. Además, las medidas de Zósimo no parecen tener demasiada implantación, porque motivaron otra serie de cartas en febrero y marzo de 418, tratando los mismos asuntos¹⁶³. Por otra parte Zósimo moriría en diciembre de ese mismo año y su sucesor, Bonifacio, continuaría con una política distinta.

Bonifacio había llegado al obispado de Roma después de una gran disputa con el candidato oficial Eulalio, apoyado por Constancio y Patroclo, y hubo de justificar su elección nada más acceder a la cátedra¹⁶⁴. El nuevo papa intervendría en dos ocasiones en los asuntos galos, siempre en contra de los intereses de Arlés. En junio de 419, cuando sólo llevaba seis meses de episcopado, Bonifacio apoyó a los enemigos de Máximo el obispo de Valence que estaba siendo acusado de priscilianismo y maniqueísmo. La debilidad de la posición de Bonifacio queda de manifiesto porque no llevó a cabo ninguna acción directa aparte de mostrar su apoyo y de solicitar a Patroclo que convocara un concilio para resolver la cuestión.

Tres años después, en febrero de 422, Bonifacio volvía a intervenir en la vieja disputa por el poder metropolitano de la Galia, reconociendo los derechos sobre la Narbonense I de Hilario que Patroclo quería usurpar. La instauración en 418 del *Concilium Septem Prouinciarum* con capital en Arlés habría dado un nuevo motivo secular a Patroclo para reclamar la primacía sobre las Galias.

No obstante, los obispos encontraron fórmulas para escapar de esta centralización regional en medio de este panorama enormemente complejo y sensible a los cambios seculares. La importancia de los obispos para canalizar las lealtades ciudadanas hicieron que tanto Constantino como Constancio se tomaran muchas

¹⁶³ Zos. Rom. *Epp.* 9-11.

¹⁶⁴ Bonifacius Romae, *Ep.* 1.

molestias a la hora de lidiar con la administración episcopal. Como consecuencia, el repliegue que se había observado en el episcopado galo durante la usurpación de Constantino fue roto por los obispos apoyados por Constancio.

El resultado de toda esta sucesión de conflictos fue un panorama fluido en que los obispos cambiaban continuamente sus alianzas, sus reivindicaciones y sus estrategias con el fin de lograr la supervivencia política y el aumento de su cuota de poder. La primera consecuencia de ello fue que los viejos enemigos estaban forzados a encontrar puntos de entendimiento, lo que contribuía a que la iglesia permaneciera unida, reforzando los mecanismos de resolución conjunta y global. En segundo lugar, ello propició un patrón de comportamientos que favorecía la mediación externa de la sede Apostólica, con lo que los conflictos internos de la Galia acababan reforzando la autoridad central de Roma¹⁶⁵.

Este contexto no se modificaría sustancialmente hasta el segundo cuarto del siglo. Entonces, gracias a la cierta estabilidad que supuso la restauración lealista de Aecio y la llegada del grupo de Lérins al poder, comenzó a cristalizar un sistema episcopal más orgánico y jerarquizado que, ahora sí, era capaz de sobreponerse a la autoridad fragmentada que había hecho fracasar los anteriores intentos de Próculo, Patroclo o Zósimo.

c) Conclusiones

La aristocracia romana estaba sacudida por tensiones provocadas por la competencia por el poder, las cuales ejercían de fuerza disgregadora dentro del grupo. Estas tensiones estaban en la base (entre otras razones) de las usurpaciones que convulsionaron el final del mundo romano. Al mismo tiempo, el surgimiento de poderes ilegítimos obligaba a la aristocracia a definir sus filiaciones y a tomar partido por uno de los dos bandos, haciendo patentes estas tensiones. Sin embargo, una postura muy común, y que a la larga era la más ventajosa, fue mostrarse cauto, sin cerrar ninguna alternativa, hasta que se clarificase el panorama político. Ello no excluía negociar con el usurpador, que al menos durante su vigencia se convertía en el único referente de poder en la zona.

¹⁶⁵ Bon. Rom. *Ep.* 12.

Por otra parte, no siempre fue posible mantenerse en un segundo plano y muchas veces los acontecimientos forzaban a tomar una posición más clara. Cuando esto ocurría el riesgo de equivocarse de bando y apostar por el perdedor era alto, aunque incluso en estos casos un político debía saber cómo nadar entre dos aguas. Pero en ambientes de lucha aristocrática una adhesión firme al usurpador otorgaba beneficios inmediatos y potencialmente duraderos que, no obstante, también conllevaban sus riesgos. La Iglesia proporcionaba aquí una mayor capacidad de maniobra al constituirse como una administración paralela a la civil y teóricamente independiente, aunque el caso de Patroclo da idea de la peligrosidad que implicaba.

No obstante, como otros ejemplos demuestran, equivocarse manifiestamente de bando no necesariamente significaba la muerte política del aristócrata, una vez que el gobernante legítimo recuperaba el mando. El grupo de las elites estaba autorregulado por mecanismos de cohesión que velaban por la unidad y la supervivencia de los cuadros de la sociedad.

La rehabilitación dependía indudablemente de la habilidad política de cada uno, pero tanto o más importantes resultaban las relaciones de amistad política o *amicitia* y las conexiones familiares. Unas y otras consistían en extensas y enmarañadas redes que vertebraban las elites romanas, y que junto con los intereses de clase, ejercían de fuerza integradora en la aristocracia. Estas mallas prestaban asistencia independientemente del bando que las contingencias políticas habían llevado a apoyar. Así, aunque en la aristocracia operaba una suerte de selección natural darvinista que provocaba que, dentro de una competencia constante por los recursos, sobrevivieran los mejor adaptados y los más flexibles para acomodarse a las situaciones de cambio político; sin embargo estos mecanismos impulsaron la perpetuación del estamento oligárquico y la colaboración dentro del mismo.

A través del auxilio que proporcionaban estas redes se aseguraba la restitución de la influencia política de los que habían cometido un error de cálculo apoyando al perdedor. Así, la propia usurpación que había sido causa y consecuencia de la división de la aristocracia también ponía en marcha estos mecanismos de solidaridad y unidad. Porque mientras las alianzas que se establecían con el emperador o el usurpador eran inestables y percederas y dependían de contingencias y de la conveniencia política más o menos perentoria; sin embargo, las alianzas dentro de la propia elite, aunque sacudidas por la feroz competencia y las fuerzas disgregadoras que ésta originaba, estaban trabadas por intereses familiares y de clase que pesaban más que la fidelidad al

Estado o a las creencias religiosas. También el propio emperador favorecía la recuperación de unas elites que, aunque desafectas, eran su principal base social de apoyo, el centro de extracción de los cuadros de la sociedad y de la administración del Estado, y la instancia fundamental para canalizar las lealtades. En definitiva, el apoyo a la usurpación podía ser entendido como un exceso en la crítica política y en la *parrhésia*, atributos políticos por excelencia de la aristocracia. El emperador legítimo, por su parte, debía hacer gala de la *clementia* imperial, una virtud que lo diferencia de la crueldad del *tyrannus*. No es casualidad por tanto, que *parrhésia* y *clementia* se convirtieran en dos *tópoi* insistentemente enfatizados en la literatura aristocrática. Todo ello formaba parte de una labor de moralización del conflicto que llevaba a cabo la aristocracia, algo más evidente cuando se aplicaba la visión trascendente del obispo como hacía Ambrosio, quien calificaba la usurpación de pecado¹⁶⁶.

La importancia de estos mecanismos queda suficientemente demostrada por el hecho de que el propio nieto de Arbogastes, del mismo nombre, llegaría, setenta años más tarde y después de sortear innumerables usurpaciones, al puesto de *comes Treuerorum*, tras haberse convertido convenientemente al cristianismo¹⁶⁷.

Todo ello lleva a relativizar la idea de una aristocracia fracturada a consecuencia de la convulsión y del cambio político, y a poner en entredicho las enconadas batallas retóricas que tuvieron lugar en estos contextos. Asimismo, plantea una reflexión sobre las estrategias de las elites en el futuro de agitación política en la Roma del siglo V, una reflexión que resulta sugerente extender hasta el presente más inmediato.

3. La evanescencia del poder: los bagaudas

Uno de los movimientos tardoantiguos que más atención historiográfica han concentrado en el último medio siglo son los bagaudas. Algo que no extraña en un fenómeno que las fuentes describieron recurriendo a los sugestivos elementos de

¹⁶⁶ Ambr. *Explanatio Psalmi* 36.25.

¹⁶⁷ *PLRE* 2, 128-129; cf. Matthews, *Western Aristocracies*, 247; Arbogastes nieto desempeña un cargo de tradición romana, paralelamente situado dentro de la esfera de Syagrius, *uid.* A. Loyen, *Sidoine Apollinaire, II, Lettres (livres I-V)*, (París, 1970), 230, n.7.

violencia, actividad campesina y esclava, lucha contra el Estado Romano y contra la propiedad y presencia bárbara. Todo ello lo convierte en clave de bóveda de las principales interpretaciones globales sobre el final del mundo antiguo. Por otro lado, la parcialidad, la fragmentariedad y la parquedad de las fuentes – que en muchas ocasiones aportan rasgos contrapuestos – tampoco ayuda a clarificar la naturaleza y causas de un movimiento que ha recibido muy distintas interpretaciones.

A lo largo de este capítulo se intentará analizar la bagauda como consecuencia de y adaptación a una serie de conflictos de diversa naturaleza, y a su vez, como la causa de un conflicto con la autoridad romana. La bagauda es la muestra del cambio en el frágil orden social como adaptación a la evanescencia estatal.

a) **Los Bagaudas un problema histórico e historiográfico**

Parece que los propios contemporáneos también tuvieron divergencias importantes a la hora de describir el movimiento. Una confusión que comenzó con el uso del término *bacaudae*, con el que los coetáneos designaron distintos procesos separados geográfica y cronológicamente, y que presentaban diferencias en las motivaciones y desarrollo. Así, y a pesar de la coincidencia terminológica, lo cierto es que resulta difícil hablar de todas las bagaudas como un solo movimiento unitario.

La mención a los *bacaudae* en las fuentes aparece en tres contextos distintos. En primer lugar estarían las menciones a los problemas que a finales del siglo III causaron en Galia la revuelta de Aelianus y Amandus, que al frente de un ejército de campesinos y bandoleros habían saqueado los campos y las ciudades de Galia¹⁶⁸. Casi dos siglos después, el término *bacaudae* vuelve a aparecer en las fuentes para referirse a movimientos que tuvieron lugar en los Alpes, en Armórica y en el norte de Hispania en la primera mitad del siglo V.

Poco se sabe de los bagaudas de los Alpes. Zósimo relataba que Estilicón había enviado al general Sarus contra el usurpador Constantino III en 407. En su retirada hacia Italia, Sarus tuvo que dar su botín a los bagaudas para que le franquearan el paso. Ninguna mención alude a que los bagaudas estuvieran apoyando la usurpación, o que recibieran el apoyo de los bárbaros, que este mismo año acababan de entrar en la Galia.

¹⁶⁸ A. Victor, *Liber de Caesaribus* 39.17-20; Eutropio, *Breuiarium ab urbe condita* 9.20.3; Hieronymus, *Chronicon* 2303; Orosius, *Historiae aduersus paganos* 7.25.2.

De hecho, se sabe que tras el ataque de Sarus, Constantino se preocupó de fortificar los Alpes, con lo que es posible que acabara con la revuelta¹⁶⁹.

Muy distinto es el comportamiento de los bagaudas hispanos. En el norte de Hispania (*Aracellitanorum*¹⁷⁰, dice Hidacio) estos grupos habían llegado a masacrar una guarnición militar en la ciudad de Tarazona y a asesinar a su obispo (León)¹⁷¹. Más tarde, unidos a los suevos de Requiario devastaron la región de *Caesaraugusta* y entraron en la ciudad de Lérida tomando cautivos¹⁷².

Por lo tanto, los contemporáneos dieron el nombre de bagauda a movimientos muy distintos. El movimiento de los Alpes tuvo rasgos claros de bandolerismo, estando concentrado en lugares de paso, aislados y con posibilidad de ofrecer buenos escondites. No obstante, el hecho de que fueran capaces de asaltar a un ejército imperial, aunque derrotado y diezmado, indica que contaban con una organización y fuerza importante. Por otro lado, los hispanos no habían dudado en unirse a los bárbaros para atacar directamente al Estado romano y a la Iglesia, en un movimiento a medio camino entre las razzias y la guerra expansiva.

Por último, estaría la bagauda que tuvo lugar en la Armórica en el siglo V y que es el foco de atención de este capítulo. Las fuentes hablan de dos rebrotes en esta recóndita zona del noroeste de la Galia, uno en la segunda década y otro a mediados del siglo. Y también aquí, como se verá, las fuentes presentan un movimiento con rasgos que lo diferenciaban de los dos anteriores¹⁷³.

Entre estas fuentes, por un lado, están las alusiones que Salviano de Marsella hizo en su *De Gubernatione Dei*. Aquí, la bagauda era analizada como uno más de los argumentos en los que el presbítero apoyaba su tesis de que Dios no se había despreocupado de las cuestiones del mundo y que todas las injusticias contemporáneas eran el resultado del castigo divino. Así, la avaricia de los romanos, uno de sus más grandes vicios, había conllevado a la aparición de la bagauda, que Salviano relacionaba

¹⁶⁹ Zos. *HN* 6.2.5.

¹⁷⁰ Hyd. *Chron.*: *Breui tempore potestatis suae Aracellitanorum frangit insolentiam Bacaudarum*

¹⁷¹ Hyd. *Chron.*: *Basilius ob testimonium egregii ausus sui congregatis Bacaudis in ecclesia Tyriassone foederatos occidit: ubi et Leo eiusdem ecclesiae episcopus, ab eisdem qui cum Basilio aderant, in eo loco obiit uulneratus.*

¹⁷² Hyd. *Chron.*: *Rechiarius mense Iulio ad Theodorem socerum profectus, Caesaraugustanam regionem cum Basilio in reditu depraedatur. Irrupta per dolum Ilerdensi urbe, acta est non parua captiuitas.*

¹⁷³ G. Bravo Castañeda, "Acta bagaudica (I): sobre quiénes eran "bagaudas" y su posible identificación en los textos tardíos", *Gerión* 2 (1984), 251-64.

con romanos *honesti et nobiles*, a los que la avidez de los terratenientes y la depredación fiscal del Estado había reducido a la miseria y había obligado a huir para vivir como los bárbaros¹⁷⁴. Las menciones de Salviano sobre las formas de organización o de vida de los bagaudas son contradictorias. Por un lado mencionaba que los exiliados se habían ido buscando la libertad, pero asimismo afirmaba que fuera de Roma no existía la libertad. Por otra parte, el tono romántico de su descripción se explica como parte de un discurso teológico, escrito en un ambiente religioso de la Galia meridional, lejos de la zona nuclear del movimiento. Aunque una parte sustancial de su audiencia potencial provendría del norte de la Galia, la mayoría de las evidencias sobre los orígenes de sus colegas lerinenses apuntan hacia el centro y el este, lejos de la bagauda armoricana. Además, en el ambiente ascético en que se desenvolvía Salviano, el desprecio de las propiedades aseguraba una buena recepción de estas ideas, que estaban convenientemente contextualizadas en la discusión teológica.

La visión de Salviano parece refrendada por las afirmaciones contenidas en la Crónica de 452. El autor mencionaba cómo la Galia ulterior se había separado del resto de Roma y cómo la mayoría de los esclavos galos se habían sumado a la misma. Aunque breve y críptico, el cronista parecía ser bastante más crítico con los bagaudas que el presbítero marsellés.

Igualmente lejos del romanticismo de Salviano estaba la visión de Rutilio Namaciano, un aristócrata pagano proveniente del sur de la Galia, que llegó a prefecto de Roma. Rutilio elaboró un relato de su viaje de vuelta desde la vieja capital imperial hasta su Galia natal. Por el tradicionalismo que se respira a lo largo de su obra, es de suponer que Rutilio se encontraba exactamente en el lado opuesto a Salviano, entre los que pensaban que el abandono de los antiguos dioses paganos había llevado a los problemas que ahora afrontaba el Imperio. Estas ideas, que nutrían el posicionamiento político-religioso de parte de la intelectualidad pagana y que se pueden rastrear desde Símaco, quedaban patentes por ejemplo cuando Rutilio describía a los monjes de Capraria¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Salu. Mass *De Gub.* 5.22.

¹⁷⁵ Rutil. *De red.* 439-446: *processu pelagi iam se Capraria tollit; / squalet lucifugis insula plena uiris. / ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, / quod soli nullo uiuere teste uolunt. / munera Fortunae metuunt, / dum damna uerentur: / quisquam sponte miser, ne miser esse queat? / quaenam peruersi rabies tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati?*

Aunque Rutilio no aludía explícitamente a la bagauda sus comentarios parecen encajar con lo que se sabe del movimiento. Rutilio mencionaba que su padre había devuelto la paz y la libertad a la Armórica, y había logrado que para los sirvientes los amos no fueran sus esclavos¹⁷⁶. Curiosamente, aunque la visión de Rutilio de la bagauda era muy negativa, ésta coincidía con Salviano en señalar el carácter social de la misma, formada por elementos depauperados del campesinado galo.

En la línea del pensamiento de Salviano estaba también la mención a los bagaudas contenida en la *Vita Germani* de Constancio de Lyon. No obstante, aquí la necesidad de aportar una visión positiva de la política de Aecio llevaba a criticar la rebeldía de los armoricanos, que había obligado al general a abandonar la región a merced de los ataques del contingente alano de Goar¹⁷⁷. La dureza de los adjetivos empleados para describir a los armoricanos no evitaba el hecho de que Germán decidiera salvar la región. De hecho, más adelante volvía a repetir que, a pesar de la indisciplina de los armoricanos, Germán había conseguido pacificarlos y había sido la perfidia de Tibatto, jefe de la bagauda de mediados de siglo, la que había incitado a una nueva rebelión¹⁷⁸. Constancio hablaba claramente de las dos revueltas, pero en su versión no había rastro de la lectura social que se encontraba en Salviano. Para el presbítero lionés la revuelta habría estado motivada por el indigenismo y la barbarie de los armoricanos, y por la cercanía de la amenaza alana. Por otro lado, hay que tener en cuenta que la *Vita* está escrita cuarenta años después de la última revuelta bagáudica y que la mención a la misma estaba supeditada al papel protagonista que debía tener Germán en la obra.

Por último, aunque oscura y críptica, existe una mención a la bagauda en una comedia anónima titulada *Querolus*. Aquí, el protagonista le comentaba a un dios Lar que quería ser poderoso para hacer lo que le dictara su voluntad. El dios le explicaba que para eso debía irse a la ribera del Loira donde el *ius ciuile* había sido sustituido por el *ius gentium*, una imagen de primitivismo que se afirmaba con otras prácticas como la escritura de las sentencias judiciales en los robles. Lo sorprendente, sin embargo, era la

¹⁷⁶ Rutil. *De red.* 213-216: *cuius Aremoricas pater Exuperantius oras / nunc postliminium pacis amare docet; / leges restituit libertatemque reducit / et seruos famulis non sinit esse suis.*

¹⁷⁷ Const. *VGerm.* 28: *Offensus enim superbae insolentia regionis uir magnificus Aetius, qui tum rem publicam gubernabat, Goari ferocissimo Alanorum regi loca illa inclinanda rebellionis praesumptione permiserat, quae ille auiditate barbaricae cupiditatis inhiauerat*

¹⁷⁸ Const. *VGerm.* 40: *nisi Tibattonis perfidia mobilem et indisciplinatum populum ad rebellionem pristinam reuocasset.*

contestación del protagonista, que afirmaba no poder ir porque no era rico, algo que no encaja con las afirmaciones de la Crónica de 452, de Salviano y de Rutilio sobre la pobreza de los bagaudas.

Como se ha visto, las fuentes son lo suficientemente crípticas e interesadas como para en ocasiones incurrir en contradicciones. Como muchos movimientos sociales, la bagauda fue susceptible de ser usada para evocar distintos significados en la mente de los romanos del siglo V. Otro problema es que ninguna fuente directamente implicada o afectada por la bagauda nos ha dejado su testimonio. Sólo podría considerarse una excepción a lo anterior Rutilio Namaciano, cuyo padre estuvo envuelto en la pacificación de la Armórica, pero que era en realidad un terrateniente del Sur de la Galia. La lejanía de las fuentes conlleva enormes peligros de interpretación en los movimientos sociales. Blok, que ha estudiado de primera mano la mafia siciliana, llamaba la atención sobre los peligros que existen a la hora de utilizar testimonios de personas desvinculadas para el análisis de movimientos sociales controvertidos, ya que éstos suelen privilegiar elementos románticos en sus reelaboraciones, que poco tienen que ver con el verdadero carácter del proceso¹⁷⁹.

Viendo la variedad y complejidad del fenómeno no sorprende que la historiografía moderna no se haya puesto de acuerdo sobre la naturaleza y causas del movimiento. Muy a grandes rasgos, las interpretaciones han fluctuado entre tres polos fundamentales que son la lucha social, la identidad nacional y los que consideran la bagauda como un simple movimiento criminal.

Los problemas de interpretación comenzaron ya en época medieval, cuando la cuestión se reelaboró con toques románticos. Las fuentes eclesiásticas acabaron relacionando la represión imperial de la bagauda con la *Passio Acaunensium Martyrum*. Este relato de Euquerio de Lyon, en el que no se mencionaba explícitamente a los bagaudas, contaba la historia de una legión cuyos integrantes acabaron siendo martirizados por negarse a reprimir un movimiento cristiano¹⁸⁰. En opinión de Dockès, la *Passio B* recogería, de forma latente, la leyenda evolucionada surgida ya en el siglo

¹⁷⁹ A. Blok, *Honour and Violence* (Cambridge Mass., 2001), 14 y ss.

¹⁸⁰ J. C. Sánchez León, “Una leyenda sobre los bagaudas cristianos en la alta Edad Media. El nombre bagauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII”, *Studia Historica. Historia Antigua* 2-3 (1984-85), 291-303; D. Woods, “The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion”, *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), 385-95.

V, de que los Bagaudas fueron campesinos cristianos en rebelión, lo cual está por demostrar¹⁸¹.

La historiografía marxista vio en el movimiento una lucha social que era expresión de las contradicciones internas del modo de producción esclavista antiguo y que inauguraba el cambio al modo de producción feudal medieval. En su visión, simplificándolo mucho, la explotación económica había llevado a una alianza de las clases bajas y desposeídas – donde se aglutinaban esclavos, colonos y libertos (Thompson también hablaba de clases medias) – que se habían rebelado contra los señores y grandes propietarios, quienes contaban con el apoyo del Estado romano¹⁸². Una interpretación que encajaba con el modelo de *social banditry* que postulaba Hobsbawm, para movimientos contemporáneos¹⁸³. Éste concebía el “bandolerismo social” como una forma de delito que era considerado ilegal por el Estado, pero que era aceptado e incluso muy bien visto dentro del orden moral de la sociedad, que los veía como campeones o vengadores a pesar de que su programa no incluyera la revolución sino la reforma social. No obstante, el trabajo de Hobsbawm adolecía de un cierto apriorismo, en ocasiones muy dependiente de reelaboraciones románticas de segunda mano. Por otra parte, al intentar perfilar una categoría abstracta, Hobsbawm llegó a considerar el fenómeno como algo inmutable, oscureciendo las diferentes casuísticas que pudiera presentar¹⁸⁴.

En segundo lugar, los estudios que enfatizan el carácter nacional del movimiento hablaban del indigenismo armoricano y vascón como expresión de la escasa romanización de estas zonas, que resurgía en este momento en respuesta a las duras condiciones sociales¹⁸⁵. La lucha no era vertical dentro de la propia sociedad, sino horizontal entre Roma y los que no querían seguir siendo romanos, siguiendo la

¹⁸¹ P. Dockès y J.-M. Servet, *Sauvages et ensauvagés: révoltes bagaudes et ensauvagement: ordre sauvage et paléomarchand* (Lyon, 1980); E. A. Thompson, “Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain”, *P&P* 2 (1952), 11-23.

¹⁸² A. Barbero de Aguilera y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista* (Barcelona, 1979); E. A. Thompson, “Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain”, *Past and Present* 2 (1952), 11-23.

¹⁸³ E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries* (Nueva York-Manchester, 1963).

¹⁸⁴ E. J. Hobsbawm, *Bandits* (Londres, 1969), 15: *Social banditry is universally found, wherever societies are based on agriculture (including pastoral economies), and consist largely of peasants and landless labourers ruled, oppressed, and exploited by someone else – lords, towns, governments, lawyers, or even banks.*

¹⁸⁵ C. Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo* (Mendoza, 1942).

expresión de Salviano de Marsella. Sin duda, esta interpretación debe mucho a las reformulaciones históricas que desde el siglo XIX han buscado las raíces de los nacionalismos contemporáneos vasco y bretón en el pasado. Además, la evidencia empírica no siempre concuerda con esta teoría, y por ejemplo Hidacio mencionaba primero la bagauda tarraconense que la que tuvo lugar en la zona *Aracellitana*¹⁸⁶.

Otra perspectiva es la que pone de relevancia la continuidad de las estructuras socioeconómicas. Ya en 1931, en *La historia rural francesa*, Marc Bloch había enfatizado la permanencia de las elites francesas a lo largo de la Edad Media, a pesar de los cambios en la mentalidad y la composición¹⁸⁷. Una idea con la que encaja aproximadamente Van Dam, que habla de la pervivencia del patrocinio romano, y vincula la bagauda del siglo V con la del siglo III, entendiéndolo que ambas se forjaron en torno a la presencia y autoridad de ricos patrones romanos¹⁸⁸. Aunque parece incontrovertible la presencia y continuidad de los vínculos de patrocinio en el mundo galo, no obstante la visión continuista de Van Dam lleva a suavizar la disrupción en las relaciones sociales que se percibe en todas las fuentes contemporáneas¹⁸⁹. En contra de esta visión, más recientemente Drinkwater ponía el énfasis no en la continuidad sino en la crisis del sistema de patrocinio local, que habría llevado a buscar nuevas formas de liderazgo fuera del mundo romano¹⁹⁰. Drinkwater añadía así un elemento de conflicto social que el funcionalismo de Van Dam había oscurecido.

b) Los bagaudas como forma de gestión del conflicto

En la descripción de las fuentes sobre la bagauda hay tres elementos que llaman la atención. En primer lugar, sorprende que a lo largo de sus relatos, Salviano, Germán y la Crónica de 452 hicieran referencia constante a la presencia bárbara. Por otro lado,

¹⁸⁶ Hyd. *Chron.*: *Asturius, dux utriusque militiae, ad Hispanias missus, Tarraconensium caedit multitudinem Bacaudarum.*

¹⁸⁷ M. Bloch, *La historia rural francesa: caracteres originales* (Barcelona, 1978).

¹⁸⁸ R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley- Oxford, 1992), esp. 25 y ss.

¹⁸⁹ Cf. Paul. Pell. *Euch.* 330 y ss.; Rut. *De Red.* 215-300.

¹⁹⁰ J. F. Drinkwater, "The Bacaudae of Fifth century Gaul" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 208-17; id., "Patronage in Roman Gaul and the problem of the Bagaudae" en A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society* (Londres, 1989), 189-203; id., "Peasants and Bagaudae in Roman Gaul", *Classical Views* 3 (1984), 349-71.

llama la atención la profusión con la que se usaron términos que designaban los más bajos escalafones sociales. Por último, resulta destacable otro grupo de calificativos que describen un estado de primitivismo e indigenismo.

Comenzando por la relación de la rebelión bagáudica con el mundo bárbaro, ésta resulta especialmente destacable en tanto que sería un rasgo que asimilaría la bagauda gala con la descripción que Hidacio hizo del caso hispano. Además se trataría de determinar hasta qué punto la presencia bárbara alentó a la rebelión. Sin embargo, ninguna de las fuentes establece una relación directa entre los bagaudas y los bárbaros. La única posible referencia sería una oscura mención de Salviano, quien mencionaba que los romanos, ahogados por los impuestos huían a los godos, a los bagaudas o a los otros bárbaros¹⁹¹; con lo que no queda claro si está diferenciando o identificando unos con otros. En otro pasaje, Salviano volvía a recordar que la depredación fiscal estaba obligando a muchos ciudadanos romanos a dejar de serlo para convertirse en bagaudas¹⁹². De todas las maneras, la mención se puede explicar suficientemente por la identificación peyorativa de cualquier tipo de vida que quedara fuera del orden romano. Tampoco lo pone fácil el autor de la crónica de 452 cuando repasa el caso de Eudoxio, un médico que *in Bacauda id temporis mota delatus ad Chunos confugit*. Lo cual no deja claro si existía alguna relación entre bagaudas y hunos en este momento¹⁹³.

No obstante ya en el primer cuarto del siglo V, Paulino de Pella se hacía eco de las alianzas entre los bárbaros y los esclavos con el fin de socavar el orden establecido y atacar a los aristócratas¹⁹⁴. Por lo tanto tal alianza no era improbable.

Más claro era el relato de Constancio, quien mencionaba que Roma, harta de las rebeliones en la zona, había dejado a la Armórica a su suerte, lo que habían intentado aprovechar los alanos de Goar para arrasarse la zona y presionar así a Aecio, aunque finalmente la presencia de Germán había disuadido a los bárbaros. Ello indicaría, por lo tanto, que la Armórica era una zona tan plenamente romana que su integridad se podía usar para negociar con el Imperio. La cercanía física de los bárbaros en la zona habría

¹⁹¹ Salu. Mass. *De gub.* 5.22: *Itaque passim uel ad Gothos uel ad Bacaudas uel ad alios ubique dominantes barbaros*

¹⁹² Salu. Mass. *De gub.* 24: *De Bacaudis nunc mihi sermo est, qui per malos iudices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam ius Romanae libertatis amiserant, etiam honorem Romani nominis perdiderunt.*

¹⁹³ Chron. CCCCLII 133: *Eudoxius, arte medicus, prauis, sed exercitati ingenii, in Bacauda id temporis mota delatus ad Chunos confugit*; Cf. J. C. Sánchez León, *Los bagaudas*, 62, n. 48.

¹⁹⁴ Paul. Pell. *Euch.* 330 y ss.

supuesto un elemento desestabilizador, que influiría en el desarrollo del fenómeno. Entre otras cosas, la postura ambivalente de los bárbaros con respecto a los bagaudas habría provocado un sentimiento de ansiedad y amenaza que ponía de manifiesto el abandono de la región por parte de Roma; pero al mismo tiempo, la existencia de un poder alternativo al Imperio pudo servir en ocasiones como apoyo y ejemplo para la bagauda¹⁹⁵.

Íntimamente relacionada con la barbarie estaba la cuestión del primitivismo e indigenismo de los habitantes de la Armórica, un asunto que se ha utilizado para ratificar los postulados de los que enfatizaban el componente nacional en la revuelta. Ello encajaría con que la revuelta se diera en una zona recóndita lejos del centro romano y con que el único líder conocido de la revuelta tuviera un nombre tan poco latino como Tibatto.

Como se ha mencionado, indígenas y bárbaros formaban parte de la amalgama indefinida de lo que quedaba fuera de la civilización romana. Así, los bagaudas eran presentados como rebeldes adoradores de ídolos que se regían por el derecho natural y no por las leyes romanas. Pero mientras que Constancio aludía a que la naturaleza rebelde e indómita de los armoricanos había sido la causa del conflicto con la autoridad romana, Salviano interpretaba el rechazo deliberado de la ciudadanía y el nombre romano como la consecuencia de la depredación de los ricos y el Estado. Además, Constancio daba testimonio de cómo los armoricanos se habían resistido a ser bárbaros y habían pedido ayuda a un obispo romano que había hecho carrera en el ejército imperial¹⁹⁶. Por su parte, las alusiones del *Querolus* a un lugar donde se había vuelto al *ius gentium* y donde las sentencias de muerte eran pronunciadas bajo un roble y recogidas en hueso, no dejan claro si la escasa romanización había sido la causa o la consecuencia de la rebelión.

Por otro lado, como se ha visto, este tipo de afirmaciones se encuentran también para otros lugares tan firmemente romanos como la Val di Non¹⁹⁷. Además, un siglo antes Ausonio había hablado de la frontera noreste de la Galia como una segunda Roma,

¹⁹⁵ A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the late antique West, 411-533* (Cambridge, 2003), 116 y ss.

¹⁹⁶ La resistencia frente a los bárbaros de las zonas menos romanizadas ha sido puesta en relación con la capacidad de organización local que éstas tenían B. Ward-Perkins, *La caída de Roma*, 80-82.

¹⁹⁷ Cf. *supra* p. 84 y ss.

completamente integrada en los circuitos culturales romanos¹⁹⁸. Por eso, aunque no cabe exagerar la romanización de esta zona, habría que poner en entredicho unas menciones al indigenismo que todas las fuentes estaban interesadas en potenciar. Por medio de ellas, Salviano lograba enfatizar la maldad de la maquinaria opresora del estado romano en contraposición con la vida natural fuera de él; Constancio lograba justificar la pérdida de terreno por parte del *magnificus Aetius*, al tiempo que reivindicaba la capacidad de Germán de convencer a romanos, armoricanos y alanos; y por último nada hay de extraño en que en una comedia como el *Querolus* se exageraran los tópicos etnocéntricos romanos con el fin de ridiculizar el primitivismo armoricano. En este sentido, sería un error enfatizar la cohesión ideológica del movimiento y hablar de conciencia étnica o nacional. Es muy posible que, como mencionaba Constancio en su *Vita Germani*, nadie quisiera dejar de ser romano (en sentido sociológico, al menos) mientras fue posible.

Finalmente, quedaría por determinar cuál fue el peso que el conflicto socio-económico tuvo en la bagauda. Salviano, Rutilio y la Crónica de 452 hablan claramente de la condición de pobreza de los bagaudas. Términos como *seruitia*, *inops*, *famulus*, dan idea de la pobreza de los bagaudas. La historiografía marxista entendió que la bagauda era un movimiento de pobres explotados que reaccionaban contra el motivo de su explotación, los ricos.

Sin embargo, en el caso de la bagauda gala, las fuentes no hablan de pobreza de los bagaudas sino de la pobreza de los que huyen hacia ellos. Así, Salviano y la Crónica de 452 constatan que los bagaudas recibían el apoyo de los pobres del resto de Galia, e incluso que los campesinos oprimidos de otras zonas se unían a la bagauda armoricana, pero no mencionan que la causa de la bagauda en Armórica fuera precisamente la explotación económica. De hecho, esta descripción encaja más con el tipo de producción latifundista del bajo Ródano que con el hábitat rural disperso con bosque y pasto de Bretaña. No obstante, la Armórica no era una zona de estructuras elementales e igualitarias con predominio de la propiedad comunal, como se demuestra con la existencia de *uillae* de cierta entidad y grandes familias aristocráticas. Y es posible que tampoco llegara a serlo durante los movimientos bagáudicos, como demuestra la pervivencia de estas mismas familias. De hecho, si así hubiera sido, la llegada de los

¹⁹⁸ Aus. *Mosella*, esp. 375 y ss.

exiliados de otras zonas habría desestabilizado el equilibrio entre la población y los recursos¹⁹⁹.

Además habría que relativizar el énfasis que estas fuentes cristianas ponían en la pobreza. Como se ha visto el tema de la pobreza se convirtió en uno de los *tópos* con mayor potencial evocador en la literatura cristiana que permitía a los autores poner de manifiesto las maldades del mundo secular y enfatizar su renuncia al mismo. Más aún, en el caso de Salviano, la alusión a los pobres y a los bárbaros servía para enfatizar su argumentación de que la maldad del siglo había llevado al castigo del mundo romano. Y en el caso de la Crónica de 452, la subversión del orden social que se transmitía a través del movimiento de esclavos, ayudaba a subrayar la visión apocalíptica de la obra. Igualmente la Crónica no dejaba claro cuál era la naturaleza del poder de Tibatto, el *princeps* de la rebelión, y el hecho de que los siervos de la Galia lo apoyaran no indica que él mismo fuera un siervo.

Rutilio sí habla claramente de que en la Armórica los señores eran los esclavos de los siervos. Pero Rutilio era un aristócrata pagano que estaba legando a sus colegas una visión de la decrepitud de Roma que se enmarcaba en el debate cristiano-pagano sobre la protección divina del Imperio. Para la rancia aristocracia romana nada había más aborrecible que el engendro social que se producía con la inversión del orden jerárquico. Además de esta forma Rutilio enfatizaba el papel de su padre al pacificar la zona y devolver las cosas a su correcto orden²⁰⁰.

Como se ha visto, los intelectuales galos tenían diversas razones para privilegiar en sus explicaciones el componente social e indígena que tenía el conflicto. De hecho, puede que pobreza y barbarie sean dos de los términos más polisémicos y evocadores de la literatura tardoantigua, hasta el punto de que ambos sirvieron alternativamente para aumentar la distancia con la audiencia o por el contrario para mover a la empatía.

Asimismo, resulta interesante constatar cómo estos intelectuales asimilaron el movimiento con procesos anteriores que estaban firmemente anclados en su memoria. Así, las revueltas de esclavos del siglo I eran un referente muy adecuado para explicar los nuevos procesos del siglo V. Curiosamente, éstas eran aludidas por Claudiano cuando explicaba la invasión goda de Italia a principios del siglo V²⁰¹. No en vano,

¹⁹⁹ J. F. Drinkwater, "The Bacaudae of Fifth century Gaul", 208-17.

²⁰⁰ Rutil. Nam. *De red.* 213-216: *Cuius Aremoricis pater Exuperantius oras / nunc postliminium pacis amare docet; / leges restituit libertatemque reducit / et servos famulis non sinit esse suis.*

²⁰¹ Claud. *Get.* 154-159: *Sed quid ego Hannibalem contra Pyrrhumque toto annis / certatum*

estas revueltas habían sido interpretadas como la quintaesencia de la rebelión contra el Estado y la sociedad romana, de tal manera que eran un paralelo perfecto para hablar de este tipo de movimientos, que sin embargo pudieron presentar rasgos novedosos. Todo ello ha llevado a la historiografía actual a privilegiar el componente social como causa principal del conflicto. Algo que tiene mucho que ver con una interpolación del movimiento bagáudico del siglo III y con la radicalidad con la que la tendenciosa retórica de Hidacio describió a los bagaudas hispanos.

No se trata, sin embargo, de eliminar el conflicto social de la explicación de la revuelta bagáudica. Pero dado que las condiciones de vida del campesinado del norte de la Galia no eran con mucho las peores del mundo romano, ha de haber un hecho diferencial que provocó que las revueltas tuvieran más incidencia en esta zona.

En mi opinión el hecho diferencial era la detracción de la administración romana en esta zona. Ésta pudo ser la razón principal (que no la única) de un movimiento que los contemporáneos calificaron con el impreciso término de bagauda, pero que en realidad escondía motivaciones y expresiones novedosas para los que los autores contemporáneos buscaron paralelos en la bagauda del siglo III o en los motines de esclavos del I.

El debilitamiento de la administración romana de la Galia había comenzado en el siglo IV. Tras el reinado de Valentiniano I, el último emperador en asentar su corte en Tréveris, la corte había sido instaurada en Milán. La lejanía del poder imperial se había agravado además con el cambio de la capitalidad de la prefectura desde Tréveris a Arlés.

Los más perjudicados con la lejanía de la corte eran los aristócratas locales para los que quedaban cercenados los canales de comunicación directa con el centro de distribución de beneficios y oportunidades que es el Estado. Más aún en un Estado como el romano donde las relaciones institucionales se forjaban en gran medida a través de canales informales y personales. No es de extrañar, por tanto, que una de las consecuencias más evidentes de este desplazamiento del centro del poder fue la propensión de la aristocracia gala a apoyar usurpaciones que tenían su centro en la Galia y de la que potencialmente podían obtener más beneficios que de un estado lejano. Al fin y al cabo, la legitimidad es un concepto tan moral como procedimental. Otra

*memorem, uilis cum Spartacus omne / per latus Italiae ferro bacchatus et igni / consulibusque palam
totiens congressus inertes / exuerit castris dominos et strage pudenda / fuderit imbelles aquilas seruilibus
armis?*

consecuencia es la tendencia constatada entre el *establishment* galo a desplazarse con la corte a Italia en pos de la promoción política²⁰². Por último este mismo proceso estaría en la base de un fenómeno típicamente galo como es el monaquismo aristocrático en el bajo Ródano y el peso de éste en los obispados del sur de la Galia.

Con el debilitamiento de la administración, el Estado dejaba de ser un distribuidor de servicios públicos indispensables, también para las clases bajas, como la seguridad y el monopolio en el uso de la fuerza, algo fundamental en un momento en que la amenaza bárbara debía de causar una profunda ansiedad en la población septentrional. Esta posición encaja con la interpretación de los hechos que realiza Zósimo²⁰³. A los armoricanos, por tanto, se les habría obligado a desarrollar mecanismos propios de gestión.

No obstante, lo más probable es que el debilitamiento de la administración romana comenzara por la ausencia en la prestación de servicios, pero que el imperio mantuviera intacta, mientras pudo, los mecanismos de recolección de impuestos, indispensables para mantener ya no la integridad territorial, sino la supervivencia del Estado. No es extraño, por tanto, que la población de la periferia sintiera que sólo eran ciudadanos romanos a la hora de tributar.

En consecuencia la resistencia a las instituciones romanas que gestionaban la recolección del tributo, probablemente las únicas verdaderamente efectivas en la zona. Así el conflicto con la administración romana habría llevado a la emergencia de nuevas estructuras organizativas *de facto* que cumplían funciones estatales indispensables como la seguridad o la administración de justicia. Curiosamente estos dos elementos son los que tienen más importancia en las fuentes. El *Querolus* centró su explicación en la administración de la justicia, ciertamente ridiculizada. La mención a la violencia de la bagauda gala, curiosamente nunca es una violencia ofensiva sino defensiva, en su refractariedad a la administración romana o contra los bárbaros. La fuente que mejor lo expresaba era Constancio de Lyon. No obstante, la *Vita Germani* mencionaba claramente que había sido la rebelión de los armoricanos la causa del abandono de Aecio y no al revés. Sin embargo ello es fácilmente justificable por el tono pro Aecio que tiene todo el relato.

²⁰² R. W. Mathisen, "Fifth-Century Visitors to Italy: Business or Pleasure?" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 228-38.

²⁰³ Zos. *HN* 6.2.5.

El hecho de que ello se diera en una zona con débil presencia de aristócratas que actuaban a nivel imperial – muchos de los cuales se habrían trasladado hacia el centro del Imperio – debió de influir en la concepción contemporánea de un movimiento subversor del orden social. Por otra parte, para la aristocracia romana la esencia de la civilización era la participación en las instituciones estatales, de esta forma no sorprende la calificación de la bagauda como un movimiento retrógrado, indigenista y primitivo.

En mi opinión, por lo tanto, la bagauda no habría sido una resistencia a la civilización producida cuando las condiciones de ésta aumentaron, como menciona Sánchez León²⁰⁴. Más bien el contrario, sería un rechazo a ciertas instituciones (y no al resto de componentes de la civilización) cuando sólo los beneficios que proporcionaban las mismas habían desaparecido sin que disminuyeran las cargas más onerosas del Estado.

El movimiento, por lo tanto, no habría estado motivado ni organizado solamente por los pobres de la región. Ello justifica la mención del *Querolus* de que para hacer lo que quieras en esta zona hay que ser rico. Ello encajaría también con la visión de Van Dam de un movimiento anclado por los lazos de patrocinio antiguo. Sin embargo, hay una objeción importante a su teoría continuista, el hecho de que todas las fuentes coincidan en hablar del carácter de subversión social del movimiento. En el modelo de Van Dam también resultan difíciles de explicar las alusiones de Salviano y la Crónica sobre la atracción del movimiento sobre las clases bajas más allá de la Armórica.

Tampoco se sabe si la autoridad de los líderes de la bagauda se apoyaba en formas sociales tradicionales o había supuesto un cambio en las relaciones de poder. La disrupción que provocaría el cambio político en la zona, habría permitido ascensos sociales de elementos intermedios que se apoyaban en las mismas formas de lealtad del patrocinio aristocrático. Por otra parte, la nueva coyuntura provocaría un cambio en las fuentes del poder aristocrático. Fuera del poder institucional, la necesidad de asumir y proporcionar las funciones indispensables de seguridad y coerción, implicaba que fuera el control de la fuerza y no sólo el poder económico el que asegurara la preeminencia social.

Ello explicaría la promoción de elementos intermedios de la sociedad en detrimento de las clases altas, muchas de las cuales (especialmente las que tenían o buscaban una proyección de escala imperial) no se encontraban físicamente en la

²⁰⁴ J. C. Sánchez León, *Los bagaudas*, esp. 65-83.

región. Por tanto, si hay una quiebra de los vínculos de patrocinio, ésta se produjo entre estas clases altas con conexiones imperiales y las elites locales en la Armórica. Esto justificaría la caracterización del movimiento como subversivo. Quizá el nombre indígena del único líder conocido de la bagauda gala, Tibatto, puede ser un indicio de esta promoción social de elementos intermedios de la escala social.

Es posible que la existencia de distintas instituciones y administraciones superpuestas aunque ninguna de ellas prevalecientes permitiera buscar nuevas alternativas de vida que no habían existido cuando el Imperio conservaba su implantación. Los estados desestructurados permiten este tipo de oportunidades de promoción social fuera de los canales establecidos y firmemente institucionalizados. La bagauda funcionó en este sentido como una adaptación del patrocinio y el orden social a la nueva situación política. Por otro lado, esta distensión de las normas sociales justificaría las alusiones de Salviano y del *Querolus* sobre el primitivismo y el indigenismo de los bagaudas.

En el análisis de la bagauda, con frecuencia se ha recurrido a la comparación con otros movimientos sociales. Normalmente el ejemplo preferido para este tipo de movimientos fueron las revoluciones campesinas medievales como la *Jacquerie*, cuando un desfase entre las expectativas de ganancia y la decadencia en las condiciones de vida llevaba a la protesta social. No obstante, se puede objetar, que estos movimientos se dieron en un ambiente de relativa estabilidad política que permitía a los señores imponer las nuevas condiciones económicas²⁰⁵. Igualmente ha sido comparado con el bandolerismo hayduk, hasta el punto de pensar que el fracaso de la bagauda se debía a que no eran comunidades naturales y por tanto estaban faltas de mujeres y niños. Es cierto que la bagauda hispana, al menos en la descripción de Hidacio, cuenta con rasgos de bandolerismo a gran escala. Sin embargo, para el caso galo, ninguna de las informaciones proporcionadas por las fuentes permite pensar en algo similar²⁰⁶.

Sin embargo, en mi opinión, un buen modelo de contraste con el que resulta tentador comparar a la bagauda es con procesos de evanescencia del estado y warlordismo. También aquí se dieron los elementos de polarización social, débiles vínculos entre la tierra y la población, y debilidad de las estructuras institucionales frente a los vínculos personales, todo ello en medio de un clima de inseguridad. Aquí

²⁰⁵ J. F. Drinkwater, "The Bacaudae of Fifth century Gaul", 208-17.

²⁰⁶ Como opina Sánchez León, siguiendo el modelo de *social banditry* de Hobsbawm; J. C. Sánchez León, *Los bagaudas*, 74.

los cabecillas del movimiento como Tibatto habrían usado el salto que existía entre los recursos y la sociedad para acumular poder de mediación y no dudaron en recurrir a la violencia para acumular ingresos privados. Es posible que estos cabecillas fueran vigilantes armados al margen de las antiguas elites sociales, lo que justificaría las menciones a la quiebra del sistema social²⁰⁷.

Similarmente la bagauda se dio en un momento de inestabilidad e inseguridad que provocaría la ansiedad de una población carente de elementos institucionales a los que recurrir. Asimismo, la salida de la corte de Galia, el traslado de la capitalidad de la prefectura y el desgaste de la administración romana en esta zona habría incidido en el debilitamiento de la comunicación entre las elites regionales dentro de la Armórica y las elites de escala imperial con intereses en la Armórica.

La bagauda habría sido la respuesta a la evanescencia de las instituciones del Estado y donde los vínculos entre el centro del Imperio y la periferia se hallaban muy debilitados, lo que provocaría una regionalización y fragmentación (el cronista de 452 habla de escisión). Ello también lo diferenciaba de las usurpaciones galas precedentes, que habían tenido una vocación expansiva y centralizadora, y de la bagauda del siglo III, en la que incluso se había llegado a acuñar moneda.

No obstante, la fragmentación política fue un proceso totalmente distinto de la escisión sociológica. Los armoricanos debían de seguir sintiéndose tan Romanos como siglos antes y es posible que la bagauda fuera el intento de seguir siendo romanos en un mundo que cada vez lo hacía más difícil.

c) *La gestión del conflicto bagáudico.*

La bagauda había sido la respuesta a los conflictos que habían provocado en la sociedad distintos procesos históricos: cambios en la estructura social, la amenaza del mundo bárbaro y sobre todo el debilitamiento de la administración imperial. La bagauda habría tenido que enfrentarse a problemas de orden interno como el mantenimiento del orden y a problemas externos como la amenaza bárbara. Además, por su carácter

²⁰⁷A. Blok, *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs* (Oxford, 1974); J. I. Kawata, "Mafia, Corrupted Violence and Incivism" en J. I. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption And Clientelism* (Aldershot, 2006), 133-56.

subversivo hubo de enfrentarse asimismo al acoso de la autoridad romana que quería reimplantar sus estructuras administrativas y fiscales.

La detracción de la administración romana habría obligado en primer lugar a encontrar formas de imposición de la autoridad, coerción y resolución de conflictos internos. Las fuentes hablan de un abandono de la ley romana y un regreso al indigenismo. El *Querolus* hablaba de adopción del *ius gentium*, lo que equivalía un retorno al derecho natural. Sin embargo hay que tener en cuenta la naturaleza cómica del tratado, lejos de un análisis histórico o jurídico.

Es más que posible que la ley oficial romana conviviera con formas consuetudinarias e informales²⁰⁸. En este sentido, Harries ha puesto de manifiesto la importancia de la costumbre en la aplicación de la ley, algo más evidente en la periferia del Imperio, donde esta costumbre lograba que una ley de escala imperial se adaptara al contexto específico local.

Por ello hay que relativizar las menciones del *Querolus*. Es impensable que se hubieran perdido las prácticas jurídicas acostumbradas. La mención del autor tenía el fin de ridiculizar la forma de vida de éstos, de los que Salviano mencionaba que no vivían como romanos. Pero es interesante que para enfatizar el salvajismo o primitivismo y la lejanía con el mundo romano los autores usaran como argumento, precisamente, la torpeza de los procedimientos de gestión y resolución de conflictos.

La Armórica quedaba lejos de las instancias jurídicas del gobernador provincial, el prefecto y sobre todo del emperador. Por lo tanto es muy probable que los habitantes de esta zona ya estuvieran acostumbrados a arreglárselas solos antes de la bagauda. Los líderes de la comunidad estarían al cargo del tipo de arbitraje carismático que era la base de la justicia del obispo posteriormente institucionalizada en la *episcopalis audientia*.

Así Rutilio mencionaba que su padre había restituido las leyes y la libertad de Roma en la zona, pero es posible que con ello se refiriera a reponer la efectividad de la administración, y no estrictamente a que los bagaudas hubieran rechazado todas las formas legales heredadas.

Por otra parte, un rasgo significativo de la bagauda gala es la escasa presencia de violencia interna que transmiten las fuentes, algo que sorprende al compararlo con la descripción de Hidacio de la bagauda hispana. Ni siquiera Rutilio, la fuente más abiertamente hostil a la bagauda, hablaba abiertamente de violencia. Su alusión a que su

²⁰⁸ T. Honoré, "Ausonius and Vulgar Law", *Iura* 35 (1984), 75-85; D. Liebs, "Roman Vulgar Law in Late Antiquity" en A. J. B. Sirks (ed.), *Aspects of Law in Late Antiquity* (Oxford, 2008), 35-53.

padre había enseñado a los habitantes de la Armórica a amar la paz²⁰⁹, resultaba enormemente indulgente si lo que se pretendía era desprestigiar el movimiento y enfatizar la labor de su padre. La *pax* a la que se refería Rutilio sonaba más a la armonía interna del mundo romano en el sentido de *Pax Augusta*, de forma que el opuesto de la misma no era la violencia sino la turbación del orden establecido. No obstante, Rutilio estaba describiendo el movimiento de la segunda década del siglo que pudo ser diferente de los rebrotes posteriores.

Igualmente comedida se mostraba la *Vita Germani*. La expresión *gens bellicosissima* que aparece en la misma, tanto como el significado de belicoso, aportaba sobre todo un sentido de alteridad indígena e incivilizada. Como un rápido vistazo al *De Bello Gallico* de César confirma, tal expresión se encontraba restringida prácticamente en exclusiva para aludir a los ajenos al centro del Imperio (galos, cántabros, númidas) como forma de justificar su absorción por el mismo. Además, las expresiones *superbae insolentia* o *rebellio* que también se encuentran en la fuente contrastaban con la *ferocitas* de Goar y los alanos. Igualmente la Crónica de 452 apenas utilizaba imágenes de violencia para describir la bagauda de mediados de siglo. El término *commotio* que aparece en la misma – muy empleado para expresar la falta de templanza en el carácter, entre otros usos – estaba lejos de describir un ambiente abiertamente violento, sino más bien una quiebra del orden. Así, prácticamente la única fuente que menciona claramente violencia contra las personas y la propiedad es el *Querolus*, una fuente oscura y con frecuentes exageraciones motivadas por el género cómico²¹⁰.

Por su parte, Rutilio mencionaba que los amos eran esclavos de los siervos. Es posible que la expresión encontrara explicación en la negación de los campesinos a pagar sus rentas a aquéllos que, como el Estado, estaban demasiado lejos y demasiado desvinculados de la periferia para interesarse por la Armórica. De tal manera que la gran perjudicada podría haber sido la aristocracia absentista cuyo poder había sido cuestionado en el ambiente de amenaza bárbara y de debilidad de la administración romana, algo que encaja con la visión del *Querolus* de que los que tienen poder son los *priuatus* ricos.

²⁰⁹ Rut. Nam. *De Red.* 1. 213-214: *Cuius Aremoricis pater Exuperantius oras / Nunc postliminum pacis amare docet...*

²¹⁰ *Querolus*: *Vt liceat mihi spoliare non debentes, caedere alienos, uicinos autem et spoliare et caedere.*

Es posible que fuera así como la bagauda se convirtió en un conflicto que acabó vinculando al Estado y a una parte de la alta aristocracia gala absentista, ambos identificados como perceptores del tributo, que habrían unido sus fuerzas para evitar la *secessio* de la Armórica. Este hecho haría que, para los contemporáneos, el movimiento se pareciera más a una sublevación de campesinos que a una usurpación.

Las fuentes no aportan demasiada información sobre los medios puestos por el estado romano para acabar con la bagauda, de hecho, ni siquiera mencionan la forma en la que se logró sofocar el primer rebrote del movimiento. Además, las informaciones son contradictorias. Por un lado, en su segundo panegírico a Aecio, Merobaudes evitaba mencionar los medios que habían llevado al final del movimiento, pero alababa la labor de pacificación que el general había llevado a cabo en la región. La restitución de la paz y la libertad así como el consenso logrado entre la población Armoricana eran ideas que se ponían de manifiesto en el texto. Algo que no extraña dada la necesidad que tenía Aecio de demostrar su compromiso con la Galia y de justificar y legitimar sus comprometidas actuaciones en esta zona, que había dado sobrados ejemplos de independencia. Con toda seguridad era éste el motivo de la inclusión de numerosas referencias cesarianas. Sin embargo, entre la evocadora retórica epidíctica de Merobaudes no resulta complicado entrever el clima de desconfianza que embargaba a la aristocracia romana y la ansiedad de sus díscolos pares galorromanos, siempre dispuestos a apoyar las temerarias aventuras políticas de distintos usurpadores²¹¹.

Por su parte, Constancio también evitaba mencionar explícitamente en qué forma se había resuelto la cuestión. No obstante, en esta versión, el peso de la actuación lo había llevado Germán de Auxerre, mientras que Aecio, era presentado como incapaz de acabar con la insurrección y dispuesto a dejar a los armoricanos a merced de los alanos de Goar, aunque la *Vita* deja claro que los alanos no actuaban como enviados del Imperio. Todo en este relato estaba pensado para realzar la gloria de Germán que era abordado por una legación de la *gens bellicosissima* de los armoricanos que, a pesar de que ser adoradores de ídolos, comprendían que el obispo era el único capaz de defenderlos frente a los alanos. Pero más sorprendente aún fue la forma en la que Germán había sido capaz de evitar el conflicto: saliendo al paso de las tropas alanas, Germán había sostenido la brida del caballo de Goar, deteniendo así su avance. Es curioso el uso aquí de la brida dada la simbología que esta tenía dentro del conflicto

²¹¹ R. Van Dam, *Leadership and Community*, 40-45; J. M. O'Flynn, *Generalissimos*, 73 y ss.

entre el poder político y el religioso. Uno de los mejores ejemplos de esta metáfora lo había dado Ambrosio de Milán en su discurso fúnebre por el emperador Teodosio. Ambrosio recordaba que tras el descubrimiento del *lignum crucis* por Elena, partes de la reliquia habían sido incluidas en la diadema y en la brida del emperador, lo que permitía al obispo milanés una argumentación muy gráfica sobre el poder moderador del cristianismo²¹².

No obstante, la *Vita Germani* reconocía que Goar sólo se había decidido a dejar las armas cuando le confirmaron que Aecio cumpliría sus peticiones. Aecio por tanto habría preferido ceder en las reivindicaciones de los alanos con el fin de conservar la Armórica. Después sería el Imperio el encargado de acabar con el movimiento. La resolución violenta se intuye dado que Germán se vio obligado a abogar por la amnistía una vez que Tibatto había sido eliminado. La Crónica de 452 concuerda con este relato al afirmar que sólo mediante la captura de Tibatto y del resto de los líderes del movimiento y con la muerte de parte de los bagaudas se había logrado poner fin al movimiento. No obstante, la falta de fuentes documentales más allá de mediados del siglo V no permite saber si la ausencia de menciones al movimiento responde al final definitivo del mismo.

Asimismo, quedaría por concretar cuál fue el grado de cohesión ideológica que tuvo el movimiento y hasta qué punto el mismo influyó en el estrechamiento de los horizontes mentales y la fragmentación de finales del mundo romano. La reelaboración que el movimiento sufrió a manos de los escritores romanos no permite adentrarse en el mismo, ni siquiera permite entender la concepción que los romanos tuvieron acerca del fenómeno.

²¹² Ambr. *De Ob. Theod.* 50; C. Favez, “L'épisode de l'invention de la Croix dans l'Oraison Funèbre de Théodose par saint Ambroise”, *REL* 10:2 (1932), 423-9; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose*, 174 y ss., opinan que este pasaje es una adición posterior al *De Obitu Theodosii*. Por su parte G. Bonamente, “Potere politico e autorità religiosa nel *De Obitu Theodosii*”, 83-133; y M. Sordi, “La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e Rufino”, *RSCI* 46 (1990), 1-9; ead., “La morte di Teodosio e il *De obitu Theodosii* di Ambrogio”, *ACD* 36 (2000), 131-6; ead., *L'Impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio* (Milán, 2000), 16 y ss. consideran el pasaje plenamente integrado hasta el punto de ser la matriz de todo el discurso, además la precisión de la descripción de la *inuentio*, la brida y la diadema lleva a Sordi a pensar que fue más que una simple metáfora.

VI

CONCLUSIONES

El conflicto es un elemento consustancial y constituyente de la sociedad. Ésta contiene elementos que incitan continuamente al conflicto y al mismo tiempo, la dinámica de conflictos privilegia un determinado patrón de relaciones y equilibrio de fuerzas. Por consiguiente, el conflicto es parte del orden social y no un elemento perturbador del mismo, porque de la misma forma que determinadas relaciones sociales incitan al conflicto, existen una serie de fuerzas implícitas que lo contienen. Además, todas las sociedades poseen medios informales y formales de contención del conflicto que tratan de evitar que éste acabe con el orden social. Así los conflictos surgidos en el micronivel entre los múltiples subsistemas que componen una sociedad (tales como grupos, familias, comunidades, instituciones, etc), al ser resueltos de acuerdo con las valorizaciones, costumbres y leyes de la sociedad, permiten que ésta se reacomode periódicamente y en distintos niveles a las partes y elementos sociales que se sitúan en posiciones de roces o discrepancias antagónicas, contribuyendo a un reequilibrio del orden social.

Por otra parte, el conflicto y la gestión del mismo son procesos que catalizan el asentamiento y la aceptación de la autoridad. El conflicto ayuda a definir los bandos en lid y obliga a los agentes sociales implicados a tomar partido y definir sus aspiraciones. Al mismo tiempo la gestión del conflicto no sólo define qué facción ha resultado victoriosa, sino que legitima un tipo de relaciones y transacciones de cara al futuro. Así, definir quién está en condiciones de mediar en un conflicto y de imponer la resolución se traduce en un lenguaje de autoridad social.

Además, que el conflicto sea constante en la sociedad significa que cuándo y de qué manera un conflicto es expresado y abordado es en ocasiones una elección consciente. En consecuencia el conflicto se convierte en una forma de intervención social estratégica. algo que queda de manifiesto cuando se observa que en ocasiones unos conflictos fueron publicitados y abordados para encubrir otros.

La capacidad de los obispos tardoantiguos para utilizar los mecanismos de gestión del conflicto y la enorme versatilidad que demostraron en esta tarea se convirtió en uno de sus principales capitales políticos y tendría un papel importante en la consolidación de la autoridad episcopal. La gestión del conflicto se convirtió en un puente que unía el salto que existía entre los tres tipos de autoridad que Salzman ha distinguido en la oficina episcopal, es decir, la autoridad carismática, derivada de su posición social; la autoridad espiritual, derivada de su poder trascendente, y su autoridad institucional, derivada de sus poderes legalmente reconocidos. De hecho, la particular naturaleza de la autoridad del obispo proporcionó a la oficina episcopal una posición privilegiada para la intervención formal e informal.

Entre los mecanismos informales de gestión del conflicto usados por los obispos, el discurso resultó especialmente útil, dado que los obispos tenían oportunidades para el despliegue del mismo que no estaban disponibles para otros poderes. La relación del discurso con el conflicto se produce en varios niveles. Por un lado, la narración de conflictos pasados permitía modificar la memoria de los mismos, y utilizarlos en el presente para transmitir nociones de legitimidad y autoridad, y para asentar los valores sociales entendidos como correctos. En segundo lugar, el conflicto intratextual fue una estrategia retórica muy útil para fabricar el consenso y la aceptación. Por último, el discurso servía para expresar conflictos contemporáneos, para remodelarlos y aportarles nuevos significados e incluso para incitar a los mismos.

Una parte fundamental del discurso fue la capacidad que poseía para la construcción de identidades, lo que significaba levantar límites simbólicos dentro de la sociedad (y al mismo tiempo desdibujar otras cesuras sociales), alterando así la percepción de los conflictos y de las partes involucradas en los mismos. La manipulación de las identidades sociales fue una de las formas más habituales de reformulación de un conflicto, lo que resultaba útil para desplazar el origen del mismo y soslayar los elementos conflictivos contenidos en la comunidad. Los bárbaros, los herejes o los judíos fueron estereotipos de alteridad que ayudaban a levantar barreras sociales externas que contribuían al fortalecimiento de una falsa homogeneidad intracomunitaria. Ello explica el auge de este tipo de discursos de alteridad en momentos en que la unidad de la comunidad estaba amenazada, como fueron las hambrunas en el caso de Ambrosio o la Guerra Gótica en el caso de Máximo y Gaudencio.

Por otra parte, los obispos también tenían una posición privilegiada a la hora de intervenir mediante el ritual. A través de la repetición estereotipada, el ritual era en sí mismo la constatación de la eternidad del orden social, incólume a pesar de los conflictos. Además de estos aspectos socio-políticos, el ritual religioso también aportaba un significado trascendente. No obstante estas continuidades, el ritual mantenía una relación multiforme con el conflicto.

Por un lado, muchos de los aspectos rituales introducidos por el cristianismo, como por ejemplo la nueva ética ascética, entraban en contradicción con las relaciones sociales del mundo romano. Los obispos lograron reconciliar dichas contradicciones y subsumirlas en el sistema social, pero sin renunciar a publicitarlas como la muestra del nacimiento de un nuevo mundo cristiano. Los discursos sobre el ascetismo de Ambrosio o la vida monacal en familia de Salviano son un buen ejemplo a este respecto.

En segundo lugar, muchos de estos rituales públicos como la Pascua, la liturgia o el reparto de reliquias, eran susceptibles de ser usados para expresar el desencuentro o la reconciliación. La capacidad del ritual para crear identidad o expresar significados sociales queda de manifiesto ante la importancia que las fuentes del momento dieron a la homogeneización y estandarización del rito.

Por último, los obispos influyeron en procesos de ritualización de determinados conflictos, aportándoles una serie de significados simbólicos que proyectaban nociones de identidad comunitaria y legitimidad de su autoridad, algo que muestran por ejemplo el *nolo episcopari*, la penitencia o el culto a los santos.

Además de estos mecanismos informales, los obispos dispusieron de poder formal institucionalizado que les permitía mediar en los conflictos y emitir sentencias vinculantes para las partes. La *episcopalis audientia* es la muestra más evidente del proceso de institucionalización del poder carismático del obispo en la resolución de conflictos. No obstante, el propio juicio episcopal contenía muchos elementos rituales e informales que también intervenían en la resolución y aceptación del mismo.

Asimismo, los obispos influyeron en el proceso de construcción de la ley. Por un lado, éstos supieron aprovechar el espacio que quedaba entre la letra de la ley y su aplicación, de tal manera que intervinieron en la relectura informal de la misma. Pero además los obispos supieron jugar con la noción de legitimidad de la ley y de la autoridad de la que ésta emanaba. En este sentido, la precisa información legal que

proporcionó Ambrosio, si bien sesgada por el tono de promoción de su imagen de autoridad, aporta interesantes datos para reconstruir estos procesos.

Por otra parte, la extensión geográfica y competencial del poder de los obispos se definió en muchas ocasiones a golpe de conflicto. La comparación del caso de Ambrosio y sus obispados limítrofes, con el grupo de obispos de Lerins, permite ver como existió una tendencia a encontrar fórmulas de resolución de estos conflictos, que permitieran clarificar el proceso de asentamiento de la geografía eclesiástica en un momento clave para el desarrollo de la misma. Estas fórmulas variaron desde la negociación y la presión informal – en ocasiones expresada y gestionada mediante procedimientos informales como el ritual o el discurso – hasta mecanismos institucionales como los concilios.

Toda esta serie de mecanismos implícitos y explícitos trataban de evitar que el conflicto estallase en procesos de violencia extrajudicial, de rebelión contra la autoridad o de secesión. Sin embargo, como se ha intentado argumentar, tampoco estos procesos eran necesariamente disruptivos del orden social. Existían mecanismos de recuperación que evitaban el final del orden una vez se había traspasado el umbral del *statu quo* social y los obispos también fueron parte de este proceso de recuperación del orden. A través del discurso y de la ceremonia, los obispos contribuyeron a la asunción y racionalización de la violencia y la coacción, y al asentamiento y legitimación de nuevos sistemas políticos y sociales, instaurándose como el último vínculo con el mundo romano.

El análisis diacrónico de estos aspectos demuestra que la existencia de un poder institucional desarrollado y fuerte no evitó el uso de procedimientos informales e implícitos de resolución de conflictos, en contra de la asunción de Gluckman y Wallace-Hadrill. El episcopado de Ambrosio es una muestra de la vigencia de los procedimientos rituales en la resolución de conflictos, a pesar de la presencia de una corte Imperial fuerte en la propia ciudad de Milán y de la primacía que confería ser el obispo de la capital. La penitencia del emperador Teodosio, en el momento álgido del poder de éste, es la muestra más elocuente de la relevancia de estos procedimientos informales. A ello respondía también la ritualización de las disensiones en la comunidad a causa de la elección de un nuevo obispo. El *nolo episcopari* vino a extirpar la división y a escenificar el consenso de la ciudad como medio para refrendar la autoridad institucional del obispo.

Inversamente, la existencia de contextos en que la autoridad era débil y polarizada no evitaba que se recurriera a un abuso de los mecanismos formales como método de legitimación. Así ocurre, por ejemplo, en los obispados sudgálicos de principios del V, donde la proliferación de conflictos llevó a la convocatoria de numerosos Concilios cuyos preceptos, sin embargo, fueron sistemáticamente ignorados. Como en el caso de los mecanismos informales, sólo el consenso social sobre la aceptación de la autoridad dota de efectividad a las herramientas institucionales de gestión del conflicto. De hecho, el recurso de las herramientas institucionales trataba de suplir la falta de consenso sobre las decisiones que pondrían fin a la disputa.

En conclusión, la comparación entre los concilios galos de los primeros años del siglo V y las relaciones de *amicitia* aristocrática que cohesionaron los modelos ambrosiano y leriniano demuestra que el recurso a los mecanismos institucionales no significó necesariamente una mayor efectividad en la gestión de las disputas, sino que era una muestra del escaso consenso sobre la autoridad de la que emanaban las decisiones.

Otra de las conclusiones a las que se ha llegado es que además del tipo de conflicto y la forma de gestión del mismo, la escala en la que el conflicto era gestionado influía en la fragmentación. Así Ambrosio se preocupó de que las cuestiones del norte de Italia se resolvieran regionalmente, algo que ayudaba a mantener la especificidad de los obispados cercanos y su poder sobre ellos. Los concilios para la condena a los jovinianistas o la decisión sobre la fecha de la Pascua eran una muestra de esta regionalización.

Por el contrario en Galia, la atomización del poder episcopal obligó a buscar apoyos fuera, primero en el norte de Italia y más tarde en Roma. De hecho, a pesar del poder considerable que la facción de Lérins conseguiría tener en Galia, la costumbre de la apelación a Roma minaría la hegemonía de Hilario de Arlés, como demuestra el caso de Celedonio. A juzgar por las menciones de las fuentes, el conflicto constituyó un hito en el proceso de aceptación de la autoridad de León Magno en la Galia.

El progresivo avance hacia el centralismo en la Iglesia, contrastaba con la paralela fragmentación política y social de la Galia. Al contrario que a Celedonio, a los aristócratas galos cada vez les fue más difícil y menos efectivo recurrir a Roma. En este sentido, un proceso de rebelión contra el nivel central como es la usurpación pudo ser menos disruptivo a la postre que la consolidación de la autonomía institucional a través

del Consejo de las siete Provincias. No obstante, la presencia cada vez más frecuente de poderes intermedios aceleró dicho proceso y los conflictos producidos en el micronivel, al ser resueltos regionalmente, acelerarían el estrechamiento de los horizontes sociales.

Sin embargo, incluso en este contexto, la sociedad contó con fuerzas centrípetas que evitaban la fragmentación y la ruptura total del orden. En este sentido, la continuidad del modelo de poder episcopal sería una de las pervivencias de Roma aún después de la caída del Imperio.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes

i. Obras de Ambrosio

De Apologia David: SCh 239, eds. P. Hadot y M. Cordier, 1977.

Epistulae: CSEL 82.1, ed. O. Faller, 1968; *CSEL 82.2-3*, eds. O. Faller y M. Zelzer, 1990-1982.

De Excessu Fratris: CSEL 73, ed. O. Faller, 1955, 207-325.

Exhortatio uirginitatis: ed. F. Gori, Milán, 1989, 198-270.

Expositio Euangelii secundum Lucam: CCSL 14, ed. M. Adriaen, 1957; trad. M. Garrido Bonaño, Madrid, 1966, 1-400.

Explanatio Psalmorum: CSEL 64, ed. M. Petschenig, 1919.

Expositio Psalmi 118: CSEL 62, ed. M. Petschenig, 1913.

De Fide: CSEL 78, ed. O. Faller, 1962.

De fuga Saeculi: CSEL 32.2, ed. C. Schenkl, 1897, 163-207.

Hymni: ed. J. Fontaine, París, 1992.

De institutione uirginis: ed. F. Gori, Milán, 1989, 110-194.

De Mysteriis: SCh 25 bis, ed. B. Botte, 1961, 156-193.

De Nabuthae: CSEL 32.2, ed. C. Schenkl, 1897, 469-516; trad. B. Ramsey, Londres-Nueva York, 1997.

De Obitu Theodosii: CSEL 73, ed. O. Faller, 1955, 369-401.

De Obitu Valentiniani: CSEL 73, ed. O. Faller, 1955, 327-367.

De Officiis: ed. M. Testard, París, 2002-2007.

De Poenitentia: SCh 179, ed. R. Gryson, 1971.

De Sacramentis: SCh 25 bis, ed. B. Botte, 1961, 60-155.

De Spiritu Sancto: CSEL 79, ed. O. Faller, 1-222.

De uiduis: ed. F. Gori, Milán, 1989, 244-318.

De uirginibus: ed. F. Gori, Milán, 1989, 100-240.

De uirginitate: ed. F. Gori, Milán, 1989, 12-106.

ii. Otros Autores

Acta Concilii Caesaraugustani I: PL 84, 315-318; ed. F. Rodríguez, Zaragoza, 1981.

Acta Concilii Toletani I: PL 84, 327-334; ed. J. Vives, Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos, Madrid-Barcelona, 1963, 19-33.

Acta Concilii Carthaginensi: ed. Munier, 1974.

- Carmen contra paganos: Anthologia latina* 1, ed. D.R. Shackleton Bailey, Stuttgart, 1982, 17-23.
- Chronica Gallica anno CCCCLII*: ed. R. W. Burgess, Aldershot, 2001.
- Codex Theodosianus*: eds. Th. Mommsen y P. M. Meyer, Berlín, 1905.
- Collectio Avellana: CSEL* 35, 1-2, ed. O. Günther, 1895-1898.
- Concilia Galliae* (a. 314-506): CCSL 148, ed. C. Munier, Turnhout, 1963.
- Gesta Concili Aquileiense*: CSEL 82.3, ed. M. Zelzer, 1982.
- De rebus bellicis*: ed. R. I. Ireland, Leipzig, 1984; trad. A. Giardina, Milán, 1989.
- Querolus siue Aulularia*: ed. L. Hermann, Bruselas, 1968.
- Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée*: ed. R. Gryson, París, 1980.
- Scripta Arriana Latina, I: CCSL* 87, ed. R. Gryson, 1982.
- Vita Romani, SCh* 142, ed. F. Martine, 1968.
- Ammianus Marcellinus: *Rerum Gestarum*, eds. W. Seyfarth, L. Jacob-Kazan e I. Ulman, Leipzig, 1978; trad. M.L. Harto Trujillo, 2002.
- Ausonius: *Epistulae*, ed. S. Prete, Leipzig, 1978, 233-285; trad. A. Alvar Ezquerra, Madrid, 1990.
- Parentalia*, ed. S. Prete, Leipzig, 1978, 14-32; trad. A. Alvar Ezquerra, Madrid, 1990.
- Augustinus: *Confessiones*, ed. J. J. O'Donnell, Oxford, 1992.
- De Ciuitate Dei, CCSL* 47-48, eds. B. Dombart y A. Kalb, 1955.
- Basilius: *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, París, 1957-1961.
- Bonifacius Romae: *Epistulae, PL* 20, 749-784 .
- Caelestinus Romae: *Epistulae, PL* 50, 430-530.
- Cassianus: *Collationes, SCh* 42, 54, 64, ed. E. Pichery, 1955-1959.
- De Institutis Coenobiorum, SCh* 109, ed. J.-C. Guy, 1965
- Chromatius Aquileiense: *Sermones, CCSL* 9 A, ed. J. Lemarié, 1974, 3-182.
- Claudianus: *Carmina*, ed. J. B. Hall, Leipzig, 1985.
- Constantius : *Vita Germani, SCh* 112, ed. R. Borius, 1965.
- Eucherius: *De Contemptu Mundi*, ed. S. Pricoco, Bolonia, 1990.
- De laude eremi*, ed. S. Pricoco, Catania, 1965.
- Eusebius Vercellense: *Epistula* 2, *PL* 12, 947.
- Filastrius Brixienense: *Diuersarum hereseon liber, CCSL* 9, ed. F. Heylen, 1957, 207-324.
- Gaudentius Brixienense: *Tractatus. Sermones, CSEL* 68, ed. A. Glück, 1936; trad. C. Truzzi, Roma, 1996.
- Gennadius: *Viris Inlustribus, PL* 58, 1059-1120.
- Hieronymus: *Epistolae, CSEL* 54, 55 y 56, ed. I. Hilberg, 1910, 1912 y 1918; trad. J. B. Valero, Madrid, 1993.
- De Viris Inlustribus*, ed. E. Richardson, Leipzig, 1896; trad. A. Ceresa-Gastaldo, Florencia, 1988.
- Aduersus Heluidium, PL* 23, 183-206.
- Aduersus Iouinianum, PL* 23, 211 - 384.
- Aduersus Vigilantium, CCSL* 79 C, ed. J. L. Feiertag, 2005.
- Hilarius: *Vita Honorati, SCh* 46, ed. M. D. Valentin, 1977.
- Honoratus: *Vita Hilarii, SCh* 404, eds. S. Cavallin y P.-A. Jacob, 1995.
- Innocentius Romae: *Epistulae, PL* 20, 468-550.

- Leo Magnus: *Epistulae*, *PL* 54, 593 – 1218.
- Libanius: *Orationes*, ed. R. Förster, Leipzig, 1-4, 1903-27; trad. A. Melero Bellido, Madrid, 2001.
- Maximus Taurinensis: *Sermones*, *CCSL* 23, ed. A. Mutzenbecher, 1962, 1-432; trad. B. Ramsey, Nueva York, 1989.
- Merobaudes, Flavius: *Panegyrici Aetii*, ed. F. Vollmer, *MGH AA* 14.1, 1905.
- Olympiodorus: *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire II: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, ed. R. C. Blockley, Liverpool, 1981.
- Orosius: *Historiarum adversum paganos*, ed. M. -P. Arnaud-Lindet, 1-3, París, 1990-1991; trad. E. Sánchez Salor, Madrid, 1982.
- Paulinus Mediolanensis: *Vita Ambrosii*, ed. A. Bastiaensen, Milán, 1975, 51-124.
- Paulinus Nolanus: *Epistolae*, *CSEL* 29, ed. W. Hartel, 1894; cur. M. Kamptner, 1999, 1-425.
Carmina, *CSEL* 30, ed. W. Hartel, 1894, 1-338.
- Paulinus Pellanus: *Eucharistikós*, *SCh* 209, ed. C. Moussy, 1974.
- Philostorgius: *De Ecclesiasticis Historiis, Kirchengeschichte Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, eds. J. Bidez y F. Winkelmann, *GCS*, 1981; trads. S. J. Philip y P. R. Amidon, 2007.
- Priscilianus: *Canones in Pauli Epistulas*, *CSEL* 18, ed. G. Schepss, 1889, 109-147.
Tractatus XI, *CSEL* 18, ed. G. Schepss, 1889, 3-106.
- Prosperus Aquitanus: *Epitoma Chronicorum*, *MGH AA* 9, ed. Th. Mommsen, 1892, 385-485.
- Prudentius: *Contra Symmachum*, ed. H. Tränkle, Turnhout, 2008.
- Rufinus Aquileiensis: *Historia Ecclesiastica, Eusebius Werke, 2.2. Die Kirchengeschichte*, eds. E. Schwartz y Th. Mommsen, *GCS*, 1908, 957-1040; trad. P. R. Amidon, Oxford-Nueva York, 1997.
- Rutilius Namatianus: *De Reditu suo*, eds. J. Vesserau y F. Préchac, París, 1961.
- Saluianus Massiliensis: *Ad Ecclesiam*, *SCh* 176, ed. G. Lagarrigue, 1971.
Epistulae, *SCh* 176, ed. G. Lagarrigue, 1971.
De gubernatione Dei, *SCh* 220, ed. G. Lagarrigue, 1975.
- Siricius Romae: *Epistulae*, *PL* 13, 1131-1178.
- Socrates: *Historia Ecclesiastica*, *GCS* n.f. 1, ed. G. C. Hansen, 1995; trads. P. Périchon y P. Maraval, *SCh* 477, 2004.
- Sozomenus: *Historia Ecclesiastica*, *GCS* 50, eds. J. Bidez y G. C. Hansen, 1960; trads. A.-J. Festugière y B. Grillet, *SCh* 516, 2008.
- Sulpicius Seuerus: *Chronicorum*, *CSEL* 1, ed. C. Halm, 1866, 3-105; trad. C. Codoñer, Madrid, 1987.
Dialogorum, *CSEL* 1, ed. C. Halm, 1866, 152-216.
Vita Sancti Martini, *SCh* 133-135, ed. J. Fontaine, 1967-1969.
- Symmachus: *Orationes. Relationes*, *MGH AA* 6.1, ed. O. Seeck, 1883; trad. J. A. Valdés Gallego, Madrid, 2003.
Epistulae, ed. J. -P. Callu, París, 1-3, 1972-199; trad. J. A. Valdés Gallego, Madrid, 2000-2003.

- Synesius Cyrenensis: *Epistulae*, ed. A. Garzya, Roma, 1979.
- Theodoretus: *Historia Ecclesiastica*, GCS 19, ed. L. Parmentier, 1911.
Historia Philotea, SCh 257, eds. P. Canivet y A. Leroy-Molinghen, 1979; trad. R. Teja, Madrid, 2008.
- Victricius Rotomagensis: *De laude Sanctorum*, CCSL 64, eds. R. Demeulenaere y J. Mulders, 1985, 69-93.
- Vigilius: *Epistulae*, PL 13, 549-558.
- Vincentius Lerinensis: *Commonitorium*, CCSL 64, eds. R. Demeulenaere y J. Mulders, 1985, 125-231.
- Zosimus: *Historia Néa*, ed. F. Paschoud, París, 1970-1989; trad. J. M. Candau Morón, Madrid, 1992.
- Zosimus Romae: *Epistulae*
- Ep.* 1, “Placuit apostolicae”, *Ep. Arel.* 1, *MGH Epist.* 3.5-6.
 - Ep.* 3, “Posteaquam a nobis”, *Ep. Imp.* 46, *CSEL* 35.103-108.
 - Ep.* 4, “Cum aduersus”, *Ep. Arel.* 2, *MGH Epist.* 3.7-9.
 - Ep.* 5, “Multa contra ueterem”, *Ep. Arel.* 5, *MGH Epist.* 3.11.
 - Ep.* 7, “Quid de Proculi”, *Ep. Arel.* 4, *MGH Epist.* 3.10-11.
 - Ep.* “Releuatum est nobis”, *PL* 20, 704.

b) Bibliografía

- R. M. Adams, “Complexity in Archaic States”, *Journal of Anthropological Archaeology* 20 (2001), 345-60.
- N. Adkin, “Ambrose *De Virginibus* 2, 2, 10f. and the *Gnomes of the Council of Cesarea*”, *REAug* 38:2 (1992), 261-70.
- N. Adkin, “Ambrose and Jerome: The Opening Shot”, *Mnemosyne* 46 (1993), 364-76.
- A. Alba López, “El cisma luciferiano” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano* (Madrid, 2006), 177-92.
- G. Alföldy, *The Social History of Rome* (Baltimore, 1988).
- L. Alfonsi, “Considerazioni sulla *Passio Acaunensium martyrum* di Eucherio di Lione”, *Studi Romani* 8 (1960), 52-5.
- L. Alfonsi, “Il ‘De laude eremi’ di Eucherio”, *Convivium* 36 (1968), 363-4.
- I. Alfonso Antón, “Los nombres de la violencia y el control de la legitimación”, *Hispania* 61:2 (2001), 691-706.
- I. Alfonso Antón, H. Kennedy y J. Escalona (eds.), *Building Legitimacy: Political Discourses and Forms of Legitimacy in Medieval Societies* (Leiden, 2004).
- I. Alfonso Antón, “Vengeance, Justice et lutte politique dans l’historiographie castillane du Moyen Âge” en D. Barthélemy, F. Bougard y R. Le Jan (ed.), *La Vengeance 400-1200* (Roma, 2006), 383-419.
- J. Alvarado Planas, “Valor jurídico de las ceremonias entre Celtas y Germanos: *suovetaurilia* y muertes triples”, *RIDA* 41 (1994), 3-54.

- M. Amelotti, "Il testamento di Teodosio" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 17-20.
- J. Arce, *El último siglo de la España romana: 284-409* (Madrid, 1982).
- J. Arce, "Los caballos de Símmaco", *Faventia: Revista de filología clàssica* 4:1 (1982), 35-44.
- J. Arce, *Funus imperatorum: los funerales de los emperadores romanos* (Madrid, 1988).
- J. Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania: (400-507 A.D.)* (Madrid, 2005).
- D. E. Arimoku, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius*, (Roma, 1983).
- A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity* (Oxford, 1996).
- A. Arjava, "Paternal Power in Late Antiquity", *JRS* 88 (1998), 147-65.
- A. H. Armstrong, "The Way and the Ways; Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D.", *VChr* 38:1 (1984), 1-17.
- A. Ashforth, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa* (Chicago-Londres, 2005).
- J.-J. Aubert y P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien. Troisièmes Journées d'Etude sur le Code Théodosien* (Ginebra, 2009).
- A. Augenti, "Le chiese rurali dei secoli V-VI: il contesto topografico e sociale. Alcune considerazioni sul tema del seminario" en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne*, 289-95.
- C. É. Babut, *Le concile de Turin: essai sur l'histoire des églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)* (París, 1904).
- B. Baldwin, "Acclamations in the *Historia Augusta*", *Athenaeum* 59 (1981), 138-149.
- A. Barbero de Aguilera, "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?" en A. García y Bellido (ed.), *Conflictos y estructuras sociales*, 77-114.
- A. Barbero de Aguilera y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona, 1991).
- T. D. Barnes, "The Historical Setting of Prudentius' *Contra Symmachum*", *AJPh* 97:4 (1976), 373-86.
- T. D. Barnes, "Augustine, Symmachus and Ambrose" en J. McWilliam (ed.), *Augustine: from Rhetor to Theologian*, 7-13.
- T. D. Barnes, "Ambrose and Gratian", *AnTard* 7 (1999), 165-74.
- T. D. Barnes, "Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386", *ZAC* 4 (2000), 282-99.
- G. Barone-Adesi, "L'urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 49-58.
- D. Barthélemy, F. Bougard y R. Le Jan (eds.), *La Vengeance 400-1200* (Roma, 2006).
- R. Bartlett, "Aristocracy and Ascetism: the Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in Late Antique Gaul*, 201-16.
- N. H. Baynes (ed.), *Byzantine Studies and Other Essays* (Londres, 1955).
- N. H. Baynes, "Stilicho and the barbarian invasions" en N. H. Baynes (ed.), *Byzantine Studies*, 326-42.
- B. Beaujard y A. Vauchez (eds.), *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle* (París, 2000).

- U. Berner, "Epicurus' role in controversies on asceticism in European religious history" en O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its Critics*, 43-60.
- G. D. Berreman, "Scale and Social Relations", *Current Anthropology* 19:2 (1978), 225-45.
- B. Biondi, "L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo" en VV.AA., *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, 337-420.
- H. M. Blalock, *Understanding Social Inequality: Modelling Allocation Processes* (Newbury Park, 1991).
- E. Blankenburg, "The Infrastructure for Avoiding Civil Litigation: Comparing Cultures of Legal Behavior in the Netherlands and West Germany", *Law & Society Review* 28:4 (1994), 789-808.
- J. M. Blázquez, *El Imperio y las invasiones: desde la crisis del siglo III al año 500* (Madrid, 1973).
- J. M. Blázquez, "Prisciliano. Estado de la cuestión" en VV.AA., *Prisciliano y el priscilianismo*, 47-52.
- J. M. Blázquez, "Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia" en VV.AA., *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, 210-36.
- J. M. Blázquez, "Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: las fuentes. Estudio de la investigación moderna" en G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano*, 65-121.
- J. M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella* (Madrid, 1990).
- J. M. Blázquez, *Religiones en la España antigua* (Madrid, 1991).
- H. Bloch, "A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.", *HThR* 38:4 (1945), 199-244.
- H. Bloch, "El renacimiento del paganismo en Occidente a finales del siglo IV" en A. Momigliano y otros (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, 207-32.
- M. Bloch, *La violence du religieux* (París, 1997).
- M. Bloch, "Language, Anthropology and Cognitive Science", *Man* 26:2 (1991), 183-98.
- A. Blok, *Honour and Violence* (Cambridge Mass., 2001).
- R. C. Blockley, "Warfare and Diplomacy" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 411-436.
- G. Bonamente, "Potere politico e autorità religiosa nel *De Obitu Theodosii*", en VV.AA., *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni vol. I*, 83-133.
- E. G. Bormann, "The Fantasy Theme approach. Fantasy and rhetorical Vision: the Rhetorical criticism of Social Reality" en B. L. Brock, R. L. Scott y J. W. Chesebro (eds.), *Methods of Rhetorical Criticism: a twentieth-century perspective* (Detroit, 1989), 210-22.
- P. Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto* (Madrid, 2000).
- P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, 1990).
- W. Bowden, A. Gutteridge y C. Machado (eds.), *Social and Political life in Late Antiquity* (Leiden, 2006).
- G. W. Bowersock, "From Emperor to Bishop: the self-conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.", *CPh* 81 (1986), 298-307.
- G. W. Bowersock, "Symmachus and Ausonius" en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 1-16.

- G. W. Bowersock, "I percorsi della politica" en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma*. 3, vol.2, 527-50.
- G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge, 1995).
- K. D. Bowes, "Nec sedere in villam'. Villa-churches, rural piety and the Priscillianist controversy," en T. S. Burns y J. W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts*, 323-48.
- K. D. Bowes y M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives* (Boston, 2005).
- K. D. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity* (Cambridge, 2008).
- H. Bradley, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality* (Cambridge, 1996).
- G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano* (Madrid, 2006).
- G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano* (Madrid, 2007).
- J. Bregman, *Synesius of Cyrene: Philosopher-Bishop* (Berkeley-Londres, 1982).
- B. L. Brock, R. L. Scott y J. W. Chesebro (eds.), *Methods of Rhetorical Criticism: a twentieth-century perspective* (Detroit, 1989).
- G. P. Brogiolo (ed.), *La fine delle ville romane: trasformazioni nelle campagne tra tarda antichità e alto Medioevo* (Mantua, 1996).
- G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo: 9o Seminario sul tardo antico e l'alto Medioevo* (Mantua, 2003).
- G. P. Brogiolo, "The Control of Public Space and the Transformation of an Early Medieval town. A Re-examination of the Case of Brescia" en W. Bowden, A. Gutteridge y C. Machado (eds.), *Social and Political life*, 251-85.
- G. P. Brogiolo y A. Chavarría, "Chiese e insediamenti tra V e VI secolo: Italia settentrionale, Gallia Meridionale e Hispania" en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne*, 9-38
- E. Brousse, *De l'assistance publique chez les Romains: droit Romain, de l'assistance publique: droit Français* (París, 1876).
- A. Brown, "The Intellectual Debate between Christians and Pagans" en A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, 248-78.
- D. Brown, "Jerome" en P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, 1151-74.
- P. Brown, "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy", *JRS* 51 (1961), 1-11.
- P. Brown, "Pelagius and his Supporters: Aims and Environment", *JThS* 19:1 (1968), 93-114.
- P. Brown, "The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West", *JThS* 21:1 (1970), 56-72.
- P. Brown, "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from the Late Antiquity into the Middle Ages" en M. Douglas y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *Witchcraft: Confessions & Accusations*, 17-47.
- P. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), 80-101.
- P. Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, 1978).

- P. Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981).
- P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, 1992).
- P. Brown, *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (Barcelona, 1993).
- P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental* (Barcelona, 1997).
- P. Brown, "The rise and function of the holy man in Late Antiquity, 1971-1997", *JECS* 6: 3 (1998), 353-76.
- P. Brown, "Asceticism: Pagan and Christian", en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 601-631.
- P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, N.H., 2001)
- P. Bruggisser, *Symmaque, ou, Le rituel épistolaire de l'amitié littéraire: recherches sur le premier livre de la correspondance* (Friburgo, 1993).
- C. Buenacasa Pérez, "La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio (379-395)" en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 121-41.
- C. Buenacasa Pérez, "La propiedad eclesiástica según el *Codex Theodosianus*" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: Actas*, 31-8.
- R. W. Burgess, "The Gallic Chronicle of 452: A New Critical Edition with a Brief Introduction" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in late antique Gaul*, 52-84.
- T. S. Burns y J. W. Eadie (eds.), *Urban centers and Rural Contexts in Late Antiquity* (East Lansing, 2001).
- V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley-Londres, 1995).
- V. Burrus, "Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius", *JECS* 3:1 (1995), 25-46.
- V. Burrus, "'Equipped for Victory': Ambrose and the Gendering of Orthodoxy", *JECS* 4:4 (1996), 461-75.
- V. Burrus, *Begotten, not made: Conceiving Manhood in Late Antiquity* (Stanford-Cambridge, 2000).
- S. Calafato, *La proprietà privata in S. Ambrogio* (Turín, 1958).
- A. Cameron, "St. Jerome and Claudian", *VChr* 19: 2 (1965), 111-3.
- A. Cameron, "Theodosius the Great and the Regency of Stilicho", *Harvard Studies in Classical Philology* 73 (1969), 247-80.
- A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the court of Honorius* (Oxford, 1970).
- A. Cameron y M. Fuhrmann (eds.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident: huit exposés suivis de discussions* (Ginebra-Berna, 1977).
- Av. Cameron, "The Roman Friends of Ammianus", *JRS* 54 (1964), 15-28.
- Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse* (Berkeley, 1991).
- Av. Cameron y A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity* (Londres, 1993).

- Av. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.13, The Late Empire, A.D. 337-425* (Cambridge, 1998).
- Av. Cameron, "Education and Literary culture" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.13*, 665-707.
- Av. Cameron, "On Defining the Holy Man" en J. D. Howard-Johnston, P. A. Hayward y P. Brown (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, 27-44.
- Av. Cameron, "How to Read Heresiology", *JMEMS* 33:3 (2003), 471-92.
- Av. Cameron, "The Violence of Orthodoxy" en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and identity*, 102-14.
- G. Cantino Wataghin, "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie du Nord aux IVE-VIIIe siècles" en G. P. Brogiolo, N. Gauthier y N. Christie (eds.), *Towns and their territories*, 209-34.
- A. Carandini, "L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo" en A. Momigliano y A. Schiavone, (ed.), *Storia di Roma. 3, vol. 2*, 11-41.
- C. Cardelle de Hartmann, "El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?", *Habis* 29 (1998) 269-90.
- J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), "*Humana sapit*": *études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini* (Turnhout, 2002).
- A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity, vol. 2. Constantine to c. 600* (Cambridge, 2007).
- S. Castellanos, "La capitalización del culto a los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *SHHA* 12 (1994), 169-78.
- S. Castellanos y T. del Pozo Sainz, "Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo", *SHHA* 13-14 (1995-96), 405-20.
- S. Castellanos, "Los lugares sagrados en las transformaciones del Occidente tardoantiguo", *Iberia: Revista de la Antigüedad* 3 (2000), 129-50.
- S. Castellanos, "¿*Nemo martyrem distrahat*? Reliquias de Santos: Disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C." en L. A. García Moreno, M. E. Gil Egea, S. Rascón Márquez y M. Vallejo Girvés (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias*, 141-5.
- S. Castellanos, "The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen", *J ECS* 11:3 (2003), 387-419.
- S. Castellanos, *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural* (Logroño, 2004).
- S. Castellanos e I. Martín-Viso, "The local Articulation of Central Power in the North of the Iberian Peninsula (500-1000)", *EME* 13:1 (2005), 1-42.
- S. Castellanos, "Bárbaros y cristianos en el Imperio tardorromano: La adaptación de la intelectualidad cristiana occidental" *SHHA* 24 (2006), 237-56.
- S. Castellanos e I. Martín Viso (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder Central y horizontes locales en la cuenca del Duero* (León, 2008).
- P. Castillo Maldonado, "Inventiones Reliquiarium en la Hispania Tardoantigua: Análisis de sus actores", *Polis* 16 (2004), 33-60
- E. Cavada, "Cristianizzazione, loca sanctorum e territorio: la situazione trentina" en G. P. Brogiolo (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne*, 173-91.

- G. A. Cecconi, "Vescovi e maggiorenti nell'Italia centrale fra IV e V secolo" en VV.AA., *Vescovi e pastori*, 205-25.
- G. A. Cecconi, "Honorati, Possesores, Curiales: competenze istituzionali e gerarchie di rango nella città tardoantica" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 41-64.
- H. Chadwick, *Priscillian of Avila: the occult and the charismatic in the early church* (Oxford 1976).
- H. Chadwick, "Orthodoxy and Heresy from the Death of Constantine to the Eve of the first Council of Ephesus" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.13*, 561-600.
- N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in early Christian Gaul* (Londres, 1955).
- O. Chadwick, "Euladius of Arles", *JThS* 56 (1945), 200-5.
- C. E. Chaffin, "The Martyrs of the Val di Non: An Examination of Contemporary Reactions", *Studia Patristica* 10:1 (1970), 263-69.
- A. Chastagnol, "Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose" en VV.AA., *Les empereurs romains d'Espagne*, 269-92.
- A. Chastagnol, "Le Sénat dans l'Oeuvre de Symmaque" en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 73-96.
- A. Chastagnol y M. Christol (eds.), *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J.-C.: actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol*, (Roma, 1992).
- A. Chavarria, *El final de las villas en Hispania (siglos IV-VIII)* (Turnhout, 2007).
- N. Christie, *From Constantine to Charlemagne: an Archaeology of Italy, AD 300-800* (Aldershot, 2006).
- N. Christie y S. T. Loseby, *Towns in Transition: Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Aldershot, 1996).
- M. Christol y M. Gayraud (eds.), *L'Empire romain et les Barbares d'Occident, IV-VIIIe siècle: scripta varia* (París, 1988).
- E. A. Clark, "Ascetic Renunciation and Feminist Advancement: a Paradox of Late Ancient Christianity", *Anglican Theological Review* 63 (1981), 240-57.
- E. A. Clark, "Ideology, History and the Constitution of "Woman" in Late Ancient Christianity", *JECS* 2 (1994), 155-84.
- E. A. Clark, "Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the «Linguistic Turn»", *JECS* 6:3 (1998), 413-30.
- E. A. Clark, "The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the "Linguistic Turn"", *ChHist* 67:1 (1998), 1-31.
- E. A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton, 1999).
- G. Clark, "Victricius of Rouen: Praising the Saints", *JECS* 7:3 (1999), 365-99.
- G. Clark, "Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate", *EME* 10:2 (2001), 161-76.
- M. L. Colish, "Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386", *JECS* 10:3 (2003), 361-72.
- R. Collins, *Early medieval Europe, 300-1000* (Basingstoke, 1991).

- R. Collins, *España en la alta Edad Media, 400-1000* (Barcelona, 1986).
- F. E. Consolino, "La prosopopea di Roma e i primi due libri delle *Laudes Stilichonis*" en J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), "*Humana sapit*", 7-25.
- F. E. Consolino, "Tradizionalismo e Trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 65-139.
- K. S. Cook y K. A. Hegtvædt, "Distributive Justice, Equity, and Equality", *Annual Review of Sociology* 9 (1983), 217-41.
- K. Cooper, "Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy", *JRS* 82 (1992), 150-64.
- K. Cooper, "The Martyr, the Matrona and the Bishop: the matron Lucina and the Politics of Martyr Cult in Fifth- and Sixth-Century Rome", *EME* 8:3 (1999), 297-317.
- K. Cooper y C. Leyser, "The Gender of Grace: Impotence, Servitude, and Manliness in the Fifth-Century West", *Gender & History* 12:3 (2000), 536-551.
- K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900* (Cambridge, 2007).
- K. Cooper, "Poverty, Obligation, and Inheritance: Roman Heiresses and the Variety of Senatorial Christianity in Fifth-Century Rome" en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage*, 65-89.
- K. Cooper, *The Fall of the Roman Household* (Cambridge, 2007).
- C. Corbellini, "Sesto Petronio Probo e l'elezione episcopale di Ambrogio" *RIL* 109 (1975), 181-89.
- S. Corcoran, "Hidden from History: the Legislation of Licinius" en J. Harries e I. N. Woods (ed.), *The Theodosian Code*, 97-120.
- F. Corsaro, "I concili di Roma e di Milano del 390 e l'*Adversus Iovinianum* di Geroalmo: intorno al tema verginità/matrimonio" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale, secoli*, 447-61.
- L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Londres, 1956).
- L. A. Coser, "Social Conflict and the Theory of Social Change", *The British Journal of Sociology* 8:3 (1957), 197-207.
- P. Courcelle, "L'Enfant et les 'Sorts Bibliques'", *VChr* 7 :4 (1953), 194-220.
- P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise; "vies" anciennes, culture, iconographie* (París, 1973).
- L. Cracco Ruggini, "Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d. Cr.", *SDHI* 25 (1959), 186-308.
- L. Cracco Ruggini, "Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390", *Agustinianum* 14 (1974), 409-49.
- L. Cracco Ruggini, "Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, (Milán, 1976), 230-65.
- L. Cracco Ruggini, "Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica", *Atti del Convegno Internazionale "Italia Iudaica"* (Napoles, 1983), 38-65.
- L. Cracco Ruggini, "Simmaco: Otia et Negotia di Classe, fra Conservazione e Rinnovamento" en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 97-118.
- L. Cracco Ruggini, "Nascita e morte di una capitale", *QC* 3 (1990), 5-51.
- L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell' "Italia annonaria": rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C* (Bari 1995).

- L. Cracco Ruggini, "Vescovi e Miracoli" en VV.AA.(eds.), *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 15-37.
- L. Cracco Ruggini, "El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C." en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 39-49
- L. Cracco Ruggini, "Il 397: l'anno de la morte di Ambrogio" en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 5-31.
- L. Cracco Ruggini, "'Vir Sanctus': Il vescovo e il suo 'Pubblico ufficio sacro' nella città" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, 3-15.
- L. Cracco Ruggini, "Prête et fonctionnaire: l'essor d'un modèle épiscopale au IVe et Ve siècles", *AnTard* 7 (1999), 175-86.
- M. Creese, "Letters to the Emperor: Epistolarity and Power Relations from Cicero to Symmachus", *School of Classics* (St. Andrews, 2006) (Tesis inédita).
- B. Croke, "Arbogast and the Death of Valentinian II", *Historia* 25 (1976), 235-44.
- B. Croke y J. Harries, *Religious Conflict in the Fourth-Century Rome* (Sydney, 1982).
- J. Curran, "From Jovian to Theodosius" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.13*, 78-110.
- W. Davies y P. Fouracre (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1986).
- W. Davies y P. Fouracre (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge-Nueva York, 1995).
- I. J. Davidson, "Later theologians of the West" en P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, 602-635.
- M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer* (México D.F., 2000).
- M. Deflem, "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:1 (1991), 1-25.
- L. De Giovanni, *Introduzione allo studio del diritto romano tardoantico: Lezioni* (Nápoles, 1999).
- M. de Jong, "Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious", *EME* 1 (1992), 29-52.
- D. Della Porta y A. Vanucci, "A Typology of corrupt networks" en J. I. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption*, 23-44.
- É. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares II* (París, 1979).
- E. Demougeot, "Constantine III, empereur d'Arles" en M. Christol y M. Gayraud (eds.), *L'Empire romain et les Barbares d'Occident*, 171-213.
- G. E. M. De Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy* (Oxford, 2006).
- P. C. Díaz, "Ascesis y monacato en Hispania antes del siglo VI" en VVAA (ed.), *Actas I congreso peninsular de Historia Antigua*, 205-25.
- P. C. Díaz, "La recepción del monacato en Hispania", *Codex Aquilarensis* 5 (1991), 131-41.
- P. C. Díaz, "El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios" en J. Á. García de Cortazar, R. Teja y P. C. Díaz (eds.), *Monjes y monasterios*, 9-32.
- M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean world, A.D. 300/800* (University Park, 2005).

- A. Di Berardino, "L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 35-48.
- E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Madrid, 1975).
- P. Dockès y J.-M. Servet, *Sauvages et ensauvagés: révoltes bagaudes et ensauvagement: ordre sauvage et paléomarchand* (Lyon, 1980).
- M. Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londres, 1969).
- M. Douglas y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *Witchcraft: Confessions & Accusations* (Londres, 1970).
- M. Douglas y A. B. Wildavsky, *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers* (Berkeley-Londres, 1982).
- E. Doveve, "Diritto romano e prassi conciliare ecclesiastica (secc. III-V)" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 7-25.
- H. A. Drake, "Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance", *P&P* 153:1 (1996), 3-36.
- H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance* (Baltimore-Londres, 2000).
- H. A. Drake, *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices* (Aldershot, 2006).
- H. A. Drake, "Gauging Violence in Late Antiquity" en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 1-11.
- J. F. Drinkwater, "Peasants and Bagaudae in Roman Gaul", *Classical Views* 3 (1984), 349-71.
- J. F. Drinkwater, "The Bacaudae of Fifth century Gaul" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 208-17.
- J. F. Drinkwater, "'The Germanic Threat on the Rhine Frontier': A Romano-Gallic Artefact?" en R. W. Mathisen y H. Sivan (eds.), *Shifting frontiers in Late Antiquity*, 20-30.
- J. F. Drinkwater, "The usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)", *Britannia* 29 (1998), 269-98.
- J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity?* (Cambridge, 1992).
- L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (Paris, 1894-1915).
- F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose* (Oxford, 1935).
- M. Dunn, "Asceticism and monasticism, II: Western" en A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, vol. 2, 669-90.
- J. Durliat, "Les attributions civiles des évêques mérovingiens: l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655)", *Annales du Midi* 91:143 (1979), 237-54.
- J. Durliat, *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens (284-889)* (Sigmaringen, 1990).
- J. Durliat, "Cité, impôt et intégration des barbares" en W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire*, 153-79.

- Y.-M. Duval, "Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant le seconde moitié du IV^e siècle: Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan" en VV.AA., *Aquileia e Milano*, 171-234.
- Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan: Dix Études* (París, 1974).
- Y. M. Duval, "L'originalité du «De virginibus» dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase" en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan*, 9-66.
- Y. M. Duval, "Ambroise, de son élection à sa consécration" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 243-84.
- Y. M. Duval, "La convocation du concile d'Aquilée de 381" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 421-39.
- Y. M. Duval, "Les Ambassades de Saint Ambroise auprès de l'usurpateur Maxime en 383 et 384" en J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), "*Humana sapit*", 239-253.
- S. Elm, *Virgins of God: the Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994).
- R. M. Errington, "The Praetorian Prefectures of Virius Nicomachus Flavianus", *Historia* 41 (1992) 439-61.
- R. M. Errington, "The Accession of Theodosius I", *Klio* 78 (1996), 438-53.
- R. M. Errington, "Theodosius and the Goths", *Chiron* 26 (1996), 1- 27.
- R. M. Errington, "Christian Accounts of the Religious Legislation of Theodosius I", *Klio* 79 (1997), 398-443.
- J. Escalona Monge, "Patrones de Fragmentación territorial: el fin del mundo romano en la Meseta del Duero" en U. Espinosa y S. Castellanos (eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder*, 165-201.
- J. Escalona Monge, "Conflicto religioso y territorialidad en un mundo en fragmentación: un ensayo comparativo del noroeste hispánico y Britania en los siglos IV-VI" en S. Castellanos e I. Martín Viso (eds.), *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero* (León, 2008).
- J. Escalona Monge, "The Early Middle Ages: A Scale-Based Approach" en J. Escalona Monge y A. Reynolds (eds.), *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring Landscape, Local Society and the World Beyond* (Turnhout, en prensa).
- J. Escalona Monge y A. Reynolds (eds.), *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring Landscape, Local Society and the World Beyond* (Turnhout, en prensa).
- M. V. Escribano Paño, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa Ecclesiae y iudicium publicum* (Zaragoza, 1988).
- M. V. Escribano Paño, "Usurpación y religión en el s. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legitimación política" en A. González Blanco y J. M. Blázquez (eds.), *Antigüedad y cristianismo*, 247-72.
- M. V. Escribano Paño, "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el s. IV d. C.", *SHHA* 8 (1990), 29-48.
- M. V. Escribano Paño, "El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico" en F. Gascó La Calle y E. Falque Rey (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida*, 9-36.
- M. V. Escribano Paño, "*Haeretici iure damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)" en VV.AA., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino*, 396-416.

- M. V. Escribano Paño, “La *tryphé* de Teodosio en la *Historía Néa* de Zósimo” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 49-58.
- M. V. Escribano Paño, “La disputa priscilianista” en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV*, 205-30.
- M. V. Escribano Paño, “Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el s. IV d.C.: los exilios de Eunomio de Cízico”, *SHHA* 21 (2003), 177-207.
- M. V. Escribano Paño, “Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis*”, *RIDA* 51 (2004), 133-66.
- M. V. Escribano Paño, “El exilio del herético en el siglo IV: Fundamentos jurídicos e ideológicos” en F. Marco, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Vivir en tierra extraña*, 255-72.
- M. V. Escribano Paño, “Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism” en K. D. Bowes y M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, 121-50.
- M. V. Escribano Paño, “Disidencia doctrinal y marginación geográfica: los exilios de Eunomio de Cízico”, *Athenaeum* 94 (2006), 197-227.
- M. V. Escribano Paño, “*Di his qui super religione contendunt*: la *constitutio* 16,4,2 (388) del *Codex Theodosianus*”, *AnTard* 13 (2005), 265-79.
- M. V. Escribano Paño, “La imagen del herético en la *constitutio* XVI,5,6 (381) del *Codex Theodosianus*”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 23 (2006), 475-98.
- M. V. Escribano Paño, “Intolerancia y exilio. Las leyes teodosianas contra los eunomianos”, *Klio* 89 (2007), 184-208.
- M. V. Escribano Paño, “Formas de violencia contra los heréticos en "Codex Theodosianus" XVI, 5 ("De haereticis")” en G. Bravo Castañeda y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia*, 69-92.
- M. V. Escribano Paño, “El uso del vocabulario médico en las leyes teodosianas contra los heréticos” en VV. AA (ed.), *La cultura científico-naturalística nei padri*, 605-26.
- M. V. Escribano Paño, “La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus* XVI, 5.” en S. Montero Herrero y M. C. Cardete del Olmo (eds.), *Religión y silencio*, 175-200.
- M. V. Escribano Paño, “La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI” en J.-N. Guinot y F. Richard (eds.), *Colloque Empire chrétien et Église au IVe et Ve siècles*, 389-412.
- M. V. Escribano Paño, “Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus” en J.-J. Aubert y P. Blanchard (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, 39-66.
- P. F. Esler (ed.), *The Early Christian world vol. 1* (Londres-Nueva York, 2000).
- U. Espinosa Ruíz y S. Castellanos (eds.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía* (Logroño, 2006).
- T. M. S. Evens y D. Handelman (eds.), *The Manchester School: Practice and Ethnographic praxis in Anthropology* (Nueva York-Oxford, 2006).
- E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica* (Sevilla, 1993).
- G. Fatás (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario* (Zaragoza, 1981).

- F. Fatti, "Nei panni del vescovo: Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 177-238.
- E. Ferguson, "Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience", *JECS* 1:1 (1993), 73-83.
- F. J. Fernández Conde, "Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad", *Clío y Crimen* 1 (2004), 43-85.
- F. J. Fernández Conde, *Prisciliano y el priscilianismo: historiografía y realidad* (Gijón, 2007).
- J. Fernández Ubiña, "Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV", *Gerión* 18 (2000), 439-73.
- J. Fernández Ubiña, "El 'Libellus Precum' y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio", *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica* 8 (1997), 103-23.
- J. Fernández Ubiña, "Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV", *SHHA* 24 (2006), 161-84.
- J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano. Ilu'. Revista de Ciencias de las religiones* (Madrid, 2007).
- J. Fernández Ubiña, "Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-Hechos" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia*, 27-60.
- A. Ferreiro, "Jerome's polemic Against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4)", *REAug* 39:2 (1993), 309-32.
- A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths: studies in Culture and Society* (Leiden, 1999).
- A. Ferrill, *The Fall of the Roman Empire: the Military Explanation* (Londres, 1986).
- R. D. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)* (Oxford, 2006).
- A. Fitzgerald, *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries: New Approaches to the Experience of Conversion from Sin* (Lewiston, 1988).
- A. Fitzgerald, "Ambrose at the Well: *De Isaac et anima*", *REAug* 48 (2002), 79-99.
- J. Fontaine, "Sulpice Sévère a-t-il travesti Saint Martin de Tours en martyr militaire?", *AB* 81 (1963), 31-58.
- V. I. J. Flint (ed.), *Witchcraft and Magic in Europe 2. Ancient Greece and Rome* (Londres, 1999).
- V. I. J. Flint, "The Demonization of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of Pagan Religions" en V. I. J. Flint (ed.), *Witchcraft and Magic*, 277-348.
- J. Fontaine, "Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown", *AB* 100 (1982), 17-41.
- M. Forlin Patrucco, "Pagani e cristiani" en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma.3, vol. 2*, 753-80.
- M. Forlin Patrucco y S. Roda, "Le lettere di Simmaco ad Ambrogio: Vent'anni di rapporti amichevoli" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus*, 284-97.
- M. Forlin Patrucco y S. Roda, "Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradizionalismo delle aristocrazie" en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, 245-73.

- M. Forlin Patrucco, "Ancora su Italia Annonaria e età Ambrosiana" en J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), *"Humana sapit": études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini* (Turnhout, 2002).
- G. Fowden, "The pagan Holy man in Late Antique Society", *JHS* 102 (1982), 33-59.
- G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993).
- G. Fowden, "Polytheist Religion and Philosophy" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Vol.13*, 538-560.
- J. G. Frazer, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* (Londres, 1995)
- O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives* (Oxford-Nueva York, 2006).
- O. Freiberger, "Introduction" en O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its critics*, 3-23.
- W. H. C. Frend, "Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire", *JRS* 59 (1969), 1-11.
- W. H. C. Frend, "St. Ambrose and other Churches (except Rome)" en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 161-81.
- C. J. Friedrich, "Corruption concepts in historical perspective" en A. J. Heidenheimer, M. Johnston y V. T. Le Vine (eds.), *Political Corruption: a Handbook* (New Brunswick, 1993), 15-24.
- I. Friedrich-Silber, *Virtuosity, Charisma, and Social Order: a Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism* (Cambridge, 1995).
- M. Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire* (Berkeley-Londres, 2005).
- M. Galanter, "Justice in many Rooms: courts, Private ordering, and indigenous Law", *Journal of Legal Pluralism* 19 (1981), 1-47.
- D. Ganz, "The Ideology of Sharing: Apostolic Community and Ecclesiastical Property in the Early Middle Ages" en W. Davies y P. Fouracre (eds.), *Property and Power*, 17-30.
- A. García y Bellido (ed.), *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua* (Madrid, 1986).
- J. Á. García de Cortázar (ed.), *Vida y muerte en el monasterio románico* (Aguilar de Campoo, 2004).
- J. Á. García de Cortázar, R. Teja y P. C. Díaz (eds.), *Monjes y monasterios en la Alta Edad Media* (Aguilar de Campoo, 2006).
- L. A. García Moreno, M. E. Gil Egea, S. Rascón Márquez y M. Vallejo Girvés (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias. Acta Antiqua Complutensia*, 3 (Alcalá de Henares, 2003).
- L. A. García Moreno, "Teodosio y la Galaecia. Historia de una aristocracia tardorromana" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 81-90.
- P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford, 1970).
- P. Garnsey y R. P. Saller, *El Imperio Romano: economía, sociedad y cultura* (Barcelona, 1990).
- P. Garnsey y C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World* (Cambridge, 2001).

- E. Gartzke y K. S. Gleditsch, "Identity and Conflict: Ties that Bind and Differences that Divide", *European Journal of International Relations* 12 (2006), 53-87.
- G. Garuti, , *Cl. Claudiani De Bello Gothico* v. 1 (Bologna, 1979).
- J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle* (Paris, 1979).
- J. Gaudemet, *Droit et société aux derniers siècles de l'empire romain* (Nápoles, 1992).
- J. Gaudemet, "Les regards du pouvoir sur l'episcopat a l'epoque theodosienne" en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 185-93.
- J. Gaudemet y C. Munier, *Conciles gaulois du IVe siècle : texte latin de l'édition C. Munier* (París, 1977).
- S. Gelichi, L. Malnati and J. Ortalli, "L'Emilia centro-occidentale tra la tarda età imperiale e l'alto Medioevo" en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, 543-77.
- A. Giardina y J. Andraeu (eds.), *El hombre romano* (Madrid, 1991).
- A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico* (Roma, 1986).
- A. Giardina, "Le due Italie nella forma tarda dell'Impero" en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, 1-36.
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. B. Bury, Londres, 1909).
- A. Giddens, *Modernity and self-Identity: Self and Society in the late modern age* (Cambridge, 1991).
- A. Gillett, "Introduction: Ethnicity, History, and Methodology" en A. Gillett (ed.), *On barbarian Identity*, 1-18.
- A. Gillett (ed.), *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages* (Turnhout, 2002).
- A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the Late antique West, 411-533* (Cambridge, 2003).
- F. D. Gilliard, "Senatorial Bishops in the Fourth Century", *HThR* 77 (1984), 153-77.
- M. Gluckman, *Rituals of rebellion in South-east Africa* (Manchester, 1954).
- M. Gluckman, "Peace in the feud", *P&P* 8 (1955), 1-14.
- M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa* (Oxford, 1955).
- C. Godoy Fernández, "Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania", *Pyrenae* 29 (1998), 161-70.
- J. E. Goehring, "The Dark Side of Landscape: Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert", *JMEMS* 33:3 (2003), 437-51.
- W. A. Goffart, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: the Techniques of Accommodation* (Princeton, 1980).
- W. A. Goffart, *Barbarian Tides: the Migration Age and the later Roman Empire* (Philadelphia, 2006).
- J. A. González Iglesias, "Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos", *Colección Vitor; 60* (Tesis en CD-Rom) (Salamanca, 2001).
- A. González Blanco y J. M. Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* (Murcia, 1990).
- R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)* (Madrid, 2000).
- P. Grattarola, "La morte dell'imperatore Valentiniano II", *RIL* 113 (1979), 359-70.
- É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* (París, 1964).

- É. Griffe, “La date du Concile de Turin (398 ou 417)”, *BLE* 74 (1973), 289-93.
- L. Grig, “Torture and Truth in Late Antique Martyrology”, *EME* 11:4 (2002), 321-336.
- J. E. Grubbs, “Constantine and Imperial Legislation on the Family” en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 120-43.
- J. E. Grubbs, “«Pagan» and «Christian» Marriage: the State of the Question”, *JECS* 2:3 (1994), 361-412.
- J. E. Grubbs, “Virgins and Widows, Show-girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity” en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 220-42.
- T. Grünewald, *Bandits in the Roman Empire: myth and reality* (Londres, 2004).
- R. Gryson, “Les élections épiscopales en Orient au IIIe siècle”, *RHE* 74 (1973), 353-404.
- J.-N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église au IVe et Ve siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien* (París, 2008).
- F. J. Guzmán Armario, “Teodosio y Pacato: vicisitudes históricas de los diez primeros años de su reinado a través del panegírico del 389” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 113-9.
- H. Hagendahl, “Jerome and the Latin Classics”, *VChr* 28:3 (1974), 216-27.
- M. Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago, 1992).
- J. B. Hall, “Pollentia, Verona, and the Chronology of Alaric's First Invasion of Italy”, *Philologus* 132 (1988), 245-57.
- G. Halsall (ed.), *Violence and Society in the Early Medieval West* (Woodbridge, 1998).
- G. Halsall, *Warfare and Society in the Barbarian West* (Londres, 2003).
- G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568* (Cambridge, 2007).
- G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago-Londres, 1987).
- J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* (Londres, 1993).
- J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity* (Cambridge, 1999).
- J. Harries, “Introduction: The Background to the Code”, en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 1-17.
- J. Harries, “Constructing the Judge: Judicial Accountability and the Culture of Criticism in Late Antiquity” en R. Miles (ed.), *Constructing Identities*, 214-33.
- J. Harries, “Resolving Disputes: The Frontiers of Law in Late Antiquity”, en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 83-98.
- H. Hartog, “Pigs and Positivism”, *Wisconsin Law Review* 4 (1985), 899-935.
- L. Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, *VChr* 48:3 (1994), 209-18.
- L. E. Hazelrigg, “Religious and Class Bases of Political Conflict in Italy”, *The American Journal of Sociology* 75:4 (1970), 496-511.
- T. N. Headland, K. L. Pike y M. Harris (eds.), *Emics and Etics: the insider/outsider Debate* (Londres, 1990).
- P. Heather, *Goths and Romans 332-489* (Oxford, 1991).
- P. Heather, “The Emergence of the Visigothic Kingdom” en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 84-94.
- P. Heather, *The Goths* (Cambridge, Mass 1996).
- P. Heather, “Senators and Senates” en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 184-210.

- P. Heather, *La caída del imperio romano* (Barcelona, 2006).
- P. Heather, "The Barbarian in Late Antiquity: Image, Reality and Transformation" en R. Miles (ed.), *Constructing Identities*, 234-59.
- F. Heim, "Le thème de la "victoire sans combat" chez Ambroise", en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan*, 267-81.
- A. J. Heidenheimer, M. Johnston y V. T. Le Vine (eds.), *Political Corruption: a Handbook* (New Brunswick, 1993).
- M. Heinzlmann, *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Munich, 1976).
- M. Heinzlmann, "The 'affair' of Hilary of Arles (445) and Gallo-Roman Identity in the fifth century" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 239-51.
- J. A. Hernández Guerrero, "De la *actio* de Quintiliano a la "imagen" pública" en T. Albaladejo Mayordomo, E. del Río y J. A. Caballero López (eds.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica* (Logroño, 1998), 87-100.
- R. Hertz, "St. Besse: a study of an Alpine cult" en S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults*, 55-100.
- J. Heuclin, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du Ve au IXe siècle* (Villeneuve d'Ascq, 1998).
- M. J. Hidalgo de la Vega, "Algunas reflexiones sobre los límites del *oikoumene* en el Imperio Romano", *Gerión* 23:1 (2005), 271-85.
- J. Hillner, "Families, Patronage and the Titular Churches of Rome, c. 300 - c. 600" en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage*, 225-262.
- D. Hipshon, "Gregory the Great's "Political Thought", *Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002), 439-53.
- M. Hirsch y L. Spitzer, "«We Would Not Have Come Without You»: Generations of Nostalgia", *American Imago* 59:3 (2002), 253-76.
- R. B. Hitchner, "Meridional Gaul, trade and the Mediterranean economy in Late Antiquity" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 122-31.
- E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th centuries* (Nueva York-Manchester, 1963).
- E. J. Hobsbawm, *Bandits* (Londres, 1969).
- K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Contested Pasts: the Politics of Memory* (Londres, 2003).
- K. Hodgkin y S. Radstone, "Remembering Suffering: Trauma and History" en K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Contested Pasts*, 97-103.
- K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Memory, History, Nation: Contested Pasts* (Somerset-Londres, 2005).
- K. Hodgkin y S. Radstone, "Transforming Memory" en K. Hodgkin y S. Radstone (eds.), *Memory, History, Nation*, 23-9.
- S. R. Holman, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford, 2001).
- S. R. Holman, "The Hungry Body: Famine, Poverty and Identity in Basil's Hom. 8", *J ECS* 7 (1999), 338-63.

- T. Honoré, "The Making of the Theodosian Code", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 103 (1986), 133-222.
- T. Honoré, "Some Quaestors of the Reign of Theodosius II" en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 68-95.
- T. Honoré, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD: the Theodosian Dynasty and its Quaestors, with a Palingenesia of Laws of the Dynasty* (Oxford, 1998).
- J. D. Howard-Johnston, P. A. Hayward y P. Brown (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown* (Oxford, 1999).
- C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity* (Oxford-Nueva York, 2007).
- C. Humfress, "Citizens and Heretics. Late Roman Lawyers on Christian Heresy" en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and identity*, 128-42.
- S. C. Humphreys (ed.), *Anthropology and the Greeks* (Londres, 2004).
- M. Humphries, *Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400* (Oxford, 2000).
- E. D. Hunt, "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code" en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 143-59.
- E. D. Hunt, "St. Silvia of Aquitaine: the Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West", *JThS* 23 (1972), 351-73.
- E. D. Hunt, *Holy Land pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford-Nueva York, 1984).
- D. G. Hunter, "Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian", *ThS* 48 (1987), 45-64.
- D. G. Hunter, "Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome", *JECS* 1:1 (1993), 47-71.
- D. G. Hunter, "Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul", *JECS* 7:3 (1999), 401-430.
- D. G. Hunter, "The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine", *ChHist* 69: 2 (2000), 281-303.
- D. G. Hunter, "Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity", *JMEMS* 33:3 (2003), 453-70.
- D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: the Jovinianist Controversy* (Oxford, 2007).
- T. A. Idinopulos, "Sacred Space and Profane Power: Victor Turner and the perspective of Holy Land pilgrimage" en B. F. LeBeau y M. Mor (eds.), *Pilgrims & Travelers to the Holy Land* (Omaha, 1996), 9-19.
- E. Iricinschi y H. M. Zellentin, "Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies" en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity*, 1-27.
- E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Tübingen, 2008)
- B. H. Isaac, *The Invention of Racism in classical Antiquity* (Princeton, 2004).
- B. JeanJean, *Saint Jérôme et l'hérésie* (París, 1999).

- B. Kapferer, "Performance and the structuring of Meaning and Experience" en V. W. Turner, E. M. Bruner y C. Geertz (eds.), *The Anthropology of Experience* (Urbana, 1986), 188-238.
- B. Kapferer, "Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete. The Contribution of Max Gluckman" en T. M. S. Evens y D. Handelman (eds.), *The Manchester School*, 118-58.
- C. M. Kasper, *Theologie und Askese: die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert* (Münster, 1991).
- J. I. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption and Clientelism* (Aldershot, 2006).
- H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method* (New Haven, 1983).
- C. Kelly, "Emperors, Government and Bureaucracy" en A. Cameron y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge ancient history*, 139- 83.
- C. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire* (Cambridge, 2006).
- J. N. D. Kelly, *Jerome: his life, writings, and controversies* (Londres, 1975).
- W. E. Klingshirn, M. Vessey y R. A. Markus (eds.), *The Limits of Ancient Christianity* (Ann Arbor, 1999).
- I. Kinnard, "Imitatio Christi in Christian Martyrdom and Asceticism: a Critical Dialogue" en O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its Critics*, 131-50.
- M. Kobayashi, "Political Clientelism and corruption: Neo- structuralism and republicanism" en J. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption*, 1-23.
- A. B. Kolenkow, "A Problem of Power: How Miracle Doers Counter Charges of Magic in the Hellenistic World" en G. MacRae (ed.), *Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*. (Missoula, 1976), 105-10.
- D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (Cambridge, 1997).
- R. Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics* (Berkeley, 1983).
- A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West* (Edimburgo-Nueva York, 2001).
- A. Kreider, "Changing Patterns of Conversion in the West" en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom*, 3-47.
- M. Kulikowski, "Two Councils of Turin", *Journal of Theological Studies* 47:1 (1996), 159-68.
- M. Kulikowski, "Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain", *Britannia* 31 (2000), 325-45.
- M. Kulikowski, "The Visigothic Settlement in Aquitania: The Imperial Perspective" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in Late Antique Gaul*, 26-38.
- M. Kulikowski, *Late roman Spain and its cities* (Londres, 2004).
- M. Kulikowski, *Rome's Gothic Wars from the third century to Alaric* (Cambridge, 2007).
- A. Kurdock, "Demetrias ancilla dei: Anicia Demetrias and the problem of the missing patron" en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage*, 190-225.
- J. Labanyi, "El cine como memoria/La memoria del cine" en M. Ruido (ed.), *Plan Rosebud. Sobre imaxes, lugares e políticas de memoria* (Santiago de Compostela, 2008), 471-84.
- M. Labrousse, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles: étude et traduction de textes d'Hilaire d'Arles, Fauste de Riez et Césaire d'Arles* (Bégrolles-en-Mauges, 1995).
- M. K. Lafferty, "Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth-Century Rome and Milan", *J ECS* 11:1 (2003), 21-62.

- L. Lallemand, *Histoire de la charité* (París, 1902-1912).
- E. Lamirande, "La datation de la *Vita Ambrosii*" *REAug* 27 (1981), 44-55.
- J. C. Lamoreaux, "Episcopal Court in Late Antiquity", *JECS* 3:2 (1995), 143-67.
- R. A. Layton, "Plagiarism and Lay Patronage of Ascetic Scholarship: Jerome, Ambrose and Rufinus", *JECS* 10:4 (2002), 489-522.
- G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale* (Milán, 1976).
- B. F. LeBeau y M. Mor (eds.), *Pilgrims & Travelers to the Holy Land* (Omaha, 1996).
- A. D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity: a Sourcebook* (Londres, 2000).
- A. Leeds, "On Scale", *Current Anthropology* 19:3 (1978) 624-5.
- A. D. Lenox-Conyngham, "A Topography of the Basilica Conflict of A. D. 385/386 in Milan", *Historia* 31 (1982), 353-63.
- C. Lepelley, "Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 17-33.
- C. Leys, "What is the Problem about Corruption?" en A. J. Heidenheimer, M. Johnston y V. T. Le Vine (eds.), *Political Corruption*, 51-66.
- C. Leyser, "'This Sainted Isle': Panegyric, Nostalgia, and the Invention of Lerinian Monasticism" en W. E. Klingshirn, M. Vessey y R. A. Markus (eds.), *The Limits of Ancient Christianity*, 188-208.
- C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford, 2000).
- C. Leyser, "'A Church in the House of the Saints': Property and Power in the *Passion of John and Paul*" en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage*, 140-63.
- D. Liebs, "Roman Vulgar Law in Late Antiquity" en A. J. B. Sirks (ed.), *Aspects of Law*, 35-53.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, "Pelagian evidence on the last period of Roman Britain?" *Latomus* 26 (1967), 436-47.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979).
- J. H. W. G. Liebeschuetz, "Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the V century A.D.", *Byzantion* 55 (1985), 146-64.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, "Why did Synesius become Bishop of Ptolemais?" *Byzantion* 56 (1986), 180-95.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Reign of Arcadius and Chrysostom* (Oxford-Nueva York, 1998).
- J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches* (Liverpool, 2005).
- R. Lim, "The *Nomen Manichaeorum* and its Uses in Late Antiquity" en E. Iricinschi y H. M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity*, 143-67.
- R. Lizzi Testa, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: (l'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)* (Como, 1989).
- R. Lizzi Testa, "Una Società esortata all'ascetismo", *StudStor* 30:1 (1989), 129-53.
- R. Lizzi Testa, "Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy", *JRS* 80 (1990), 156-73.

- R. Lizzi Testa, "Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica", *Codex Aquilerensis* 5 (1991), 53-76.
- R. Lizzi Testa, "La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica", *RAL* 9:7 (1996), 323-61.
- R. Lizzi Testa, "L'ascesa al trono di Teodosio I" en R. Teja Casuso y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 135-48.
- R. Lizzi Testa, "I vescovi e i *potentes* della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due *partes imperii* fra IV e V secolo d.C" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 49-58.
- R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, Papi: il governo di Roma al tempo dei Valentiniani* (Bari, 2004).
- R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites" in età tardoantica: atti del Convegno Internazionale* (Roma, 2006).
- R. Lizzi Testa, "Quando nella Curia furono viste fiorire le scope: il Senato di Valentiniano I" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 239-276.
- R. Lizzi Testa, "Christianization and Conversion in Northern Italy" en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*, 47-97.
- M. I. Loring García, "Alcance y significado de la controversia arriana", *Clio & Crimen* (2004) 87-114.
- S. T. Loseby, "Marseille: A late Antique succes story?", *JRS* 82 (1992), 165-85.
- S. T. Loseby, "Arles in Late Antiquity: Gallula Roma Arelas and urbs Genesii" en N. Christie y S. T. Loseby (eds.), *Towns in Transition*, 45-70.
- A. O. Lovejoy, "The Communism of Saint Ambrose", *Journal of the History of Ideas*, 3:4 (1942), 458-68.
- S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley-Londres, 1981).
- M. Mackintosh y G. Mooney, "Identity, inequality and social class" en K. Woodward (ed.), *Questioning identity*, 79-115.
- R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, (A.D. 100-400)* (New Haven, 1986).
- R. MacMullen, "Personal Power in the Roman Empire", *AJPh* 107 (1986), 512-24.
- R. MacMullen, "Judicial savagery in the Roman Empire", *Chiron* 16 (1986), 147-67.
- R. MacMullen, "What difference did Christianity make?", *Historia* 35 (1986), 322-43.
- R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* (New Haven-Londres, 1988).
- R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven-Londres, 1997).
- S. Malešević, *Identity as Ideology: understanding Ethnicity and Nationalism* (Basingstoke, 2006).
- N. Mancassola y F. Saggioro, "La fine delle ville romane. Il territorio tra Adda e Adige", *Archeologia medievale* (2000), 315-32.
- M. G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo* (Roma 1980).
- F. Marco, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (Barcelona, 2004)
- A. Marcone, "Simmaco e Stilicone", en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 145-63.

- A. Marcone, "Late Roman Social Relations" en A. Cameron y P. Garnsey (ed.), *The Cambridge ancient history*, 338-70.
- M. Marcos, "Emperatrices, obispos y corte imperial en época teodosiana: el caso de Justina", en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 141-61.
- M. Marcos, "Definiendo al hereje en el cristianismo antiguo: los tratados "De haeresibus" en G. Bravo Castañeda y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, 159-68.
- M. Marcos, "La idea de libertad religiosa en el imperio romano" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa*, 61-81.
- M. Marcos, "El ascetismo y los orígenes de la vida monástica" en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV*, 231-66.
- R. A. Markus, "How on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian idea of Holy Places", *J ECS* 2:3 (1994), 257-71.
- R. A. Markus, "L' autorité épiscopale et la définition de la chrétienté" en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 37-45.
- R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1998).
- V. Marotta, "Il potere imperiale dalla morte di Giuliano al crollo dell' Impero d' Occidente" in A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma. 3, vol. 1*, 551-612.
- H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, 1983).
- H. I. Marrou, "La "conversion" de Synésios", *REG* 65:3 (1952), 474-84.
- H. I. Marrou, "Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino" en A. Momigliano y otros (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*, 126-50.
- M. O. Mastura, "Legal Pluralism in the Philippines", *Law & Society Review* 28:3 (1994), 461-75.
- R. W. Mathisen, "Hilarius, Germanus, and Lupus: The Aristocratic Background of the Chelidonium Affair", *Phoenix* 33:2 (1979), 160-9.
- R. W. Mathisen, "Epistolography, Literary Circles and Family ties in Late Roman Gaul", *TAPhA* 111 (1981), 95-109.
- R. W. Mathisen, "Crossing the Supernatural Frontier in Western Late Antiquity" en R. W. Mathisen y H. Sivan (eds.), *Shifting frontiers in Late Antiquity*, 309-20.
- R. W. Mathisen, "Emigrants, Exiles, and Survivors: Aristocratic Options in Visigothic Aquitania", *Phoenix* 38:2 (1984), 159-70.
- R. W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-century Gaul* (Washington, 1989).
- R. W. Mathisen, "Fifth-Century Visitors to Italy: Bussines or Pleasure?" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, 228-38.
- R. W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition* (Austin, 1993).
- R. W. Mathisen, "The "Second Council of Arles" and the Spirit of Compilation and Codification in Late Roman Gaul", *J ECS* 5:4 (1997), 511-54.
- R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity* (Nueva York-Oxford, 2001).
- R. W. Mathisen, "Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity" en H. A. Drake (ed.), *Violence in late Antiquity*, 27-37.

- R. W. Mathisen, "Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire", *The American Historical Review* 111:4 (2006), 1011-40.
- R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in late antique Gaul: revisiting the Sources* (Aldershot, 2001).
- R. W. Mathisen y H. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity* (Aldershot, 1996).
- R. Mathisen y H. Sivan, "Forging a new Identity: the Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418-507)" en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths*, 1-62.
- J. Matthews, "A pious supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and his family" *JThS* 18 (1967), 438-46.
- J. Matthews, "The Historical Setting of the "Carmen contra paganos""", *Historia* 19:4 (1970), 464-79.
- J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425* (Oxford, 1975).
- J. Matthews, "Symmachus and His Enemies" en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 163-75.
- J. Matthews, "The Making of the Text" en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 19-45.
- J. Matthews, *Laying down the Law: a Study of the Theodosian Code* (New Haven-Londres, 2000).
- J. Matthews, "Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*" en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 12-32.
- P. Maymó i Capdevila, "La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana" en R. Teja Casuso y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 165-70.
- S. Mazzarino, *Ambrogio nella società del suo tempo* (Milán, 1977).
- S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio* (Roma, 1989).
- G. Mennella, "La cristianizzazione rurale in Piemonte: il contributo dell'epigrafia" en L. Mercado y E. Micheletto (eds.), *Archeologia in Piemonte*, 151-60.
- L. Mercado y E. Micheletto (eds.), *Archeologia in Piemonte. III Medioevo* (Turín, 1998).
- S. E. Merry, "Going to Court: Strategies of Dispute Management in an American Urban Neighborhood", *Law & Society Review* 13:4 (1979), 891-925.
- V. Messina, *La politica religiosa di Graziano* (Roma, 1999).
- R. McKitterick, *The Early Middle Ages: Europe 400-1000* (Oxford, 2001).
- N. B. McLynn, "The "Apology" of Palladius: Nature and Purpose", *JThS* 42 (1991), 52-76.
- N. B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley, 1994).
- N. B. McLynn, "Theodosius, Spain and the Nicene Faith" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 171-178.
- N. B. McLynn, "*Genere Hispanus*: Theodosius, Spain and Nicene Orthodoxy" en K. D. Bowes y M. Kulikowski (eds.), *Hispania in late Antiquity*, 77-120.
- N. B. McLynn, "Curiales into Churchmen: the case of Gregory Nazianzen" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 277-96.
- M. Meslin, *Les Ariennes d'Occident* (París, 1968).
- R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity* (Londres-Nueva York, 1999).

- F. Millar, *The Emperor in the Roman World* (Londres, 1992).
- F. Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic* (Ann Arbor, 1998).
- W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: feud, law, and society in Saga Iceland* (Chicago, 1996).
- A. Miranda, "Chiesa "orientale" ed "occidentale" nel sinodo di Seleucia-Rimini" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 461-71.
- M. Mitchell (ed.), *Remember Me: constructing Immortality: Beliefs on Immortality, Life, and Death* (Londres, 2007).
- M. Mitchell, "Constructing Immortality: the Role of the Dead in everyday life" en M. Mitchell (ed.), *Remember Me: constructing Immortality: Beliefs on Immortality, Life, and Death* (Londres, 2007), 1-18.
- C. Mohrmann, *Liturgical Latin: its origins and character* (Londres, 1959).
- A. Momigliano y otros (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (Madrid, 1989).
- A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma. 3, L'età tardoantica, vols. I-II*, (Turín, 1993).
- A. Momigliano, "Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World" en S. C. Humphreys (ed.), *Anthropology and the Greeks*, 179-93.
- T. S. Mommaerts y D. H. Kelley, "The *Anicii* of Gaul and Rome" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 111-22.
- S. Montero Herrero y M. C. Cardete del Olmo (eds.), *Religión y silencio: el silencio en las religiones antiguas. Ilu'. Revista de Ciencias de las religiones* (Madrid, 2007).
- J. Moorhead, *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World* (Londres, 1999).
- J. Moorhead, "On Becoming Pope in Late Antiquity", *JRH* 30:3 (2006), 279-293.
- C. G. Mor, "Sui poteri civili dei vescovi dal IV al secolo VIII, I poteri temporali dei Vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo", *Atti della settimana di studio. Annali dell'Istituto storico italo-germanico* 3 (1979), 7-33.
- I. Moreira, "Violence, Purification and Mercy in the Late Antique Afterlife" en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 147-57.
- H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic* (Cambridge, 2001).
- S. Muhlberger, "Looking Back from mid century: the Gallic chronicler of 452 and the crisis of Honorius' reign" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 28-38.
- A. Mutzenbecher, "Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis", *SEJG* 12 (1961), 198-200.
- D. Natal, "Ambrosio y Símaco: ¿Corrupción o amistad política?" en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, 117-133.
- G. Nauroy, "Le fouet et le miel: Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme Milanais", *RecAug* 23 (1988), 3-86.
- P. Nautin, "Les premières relations d'Ambroise avec l'Empereur Gratien. Le *De Fide* I-II" en Y. M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan*, 229-44.
- B. A. Nelson, "Complexity, Hierarchy, and Scale: A Controlled Comparison between Chaco Canyon, New Mexico, and la Quemada, Zacatecas", *American Antiquity* 60:4 (1995), 597-618.
- J. L. Nelson, "The Problematic in the Private", *Social History* 15:3 (1990), 355-64.

- C. Neri, "Influenze monastiche e nuovi codici di comportamento per le *élites* laiche e le gerarchie ecclesiastiche" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 297-310.
- A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Baltimore, 1998).
- E. Norbeck, "African Rituals of Conflict" en J. Middleton (ed.), *Gods and Rituals: readings in Religious Beliefs and practices* (Garden City, 1967), 197-226.
- P. Norton, *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity* (Oxford, 2007).
- R. Nouailhat, *Saints et patrons: les premiers moines de Lérins* (París, 1988).
- R. Nürnberg, *Askese als sozialer Impuls: monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert* (Bonn, 1988);
- J. J. O'Donnell, "The Career of Virius Nicomachus Flavianus", *Phoenix* 32 (1978), 129-43.
- J. M. O'Flynn, *Generalissimos of the Western Roman Empire* (Edmonton, 1983).
- P. Olivelle, "The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity" en O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its Critics*, 25-42.
- J. Ortalli, "La fine delle ville romane: esperienze locali e problemi generali" en G. P. Brogiolo (ed.), *La fine delle ville romane*, 9-20.
- J. R. Palanque, "Famines à Rome à la fin du IVe siècle", *REA* 33 (1931), 349-51.
- J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain; contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle* (París, 1933).
- C. Panella, "Merci e Scambi nel Mediterraneo tardoantico" en A. y. S. Momigliano, A. (ed.), *Storia di Roma. 3, vol. 2*, 613-703.
- L. Paola di, "Vescovi, Notabili e governatori nella corrispondenza di Teodoreto di Cirro" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 155-76.
- A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età* (Milán, 1960).
- A. Paredi, *Ambrogio uomo politico* (Milán, 1973).
- F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque: à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire* (París, 1986).
- F. Paschoud, "La figure de Théodose chez les historiens païens" en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 193-200.
- C. Pasini, *Ambrogio di Milano: azione e pensiero di un vescovo* (Milán, 1996).
- A. Passerin D'Entrèves, "La concezione del diritto in Sant' Ambrogio" en VV.AA., *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, 321-37.
- E. Patlagean, "Ancient Byzantine Hagiography and Social History" en S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults*, 101-23.
- E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance: 4e-7e siècles* (París, 1977).
- M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia: studio critico* (Roma, 1940).
- M. Pellegrino, *Paolino di Milano. Vita di S. Ambrogio* (Roma, 1961).
- G. Piccaluga, "Gli altri e i loro valori negli atti dei primi concili occidentali" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, 35-49.

- Ch. Pietri, “*Concordia apostolorum et renovatio urbis* (culte des martyrs et propagande pontificale)”, *MEFRA* 73 (1961), 275-322.
- L. Pietri, Y. Duval y P. Charles, “Peuple chrétien ou *plebs*. Le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident” en A. Chastagnol y M. Christol (eds.), *Institutions, société et vie politique*, 373-95.
- C. Pietri, “Les succès: La liquidation de paganisme et le triomphe du catholicisme d'État” en C. Pietri y L. Pietri (eds.), *Histoire du christianisme*, 399-434.
- C. Pietri y L. Pietri (eds.), *Histoire du christianisme des origines á nos jours. II. Naissance d'une chrétienté (250-430)* (París, 1995).
- A. Piganiol y A. Chastagnol (eds.), *L'empire chrétien (325-395)* (París, 1972).
- K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (La Haya, 1967).
- K. L. Pike, “Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour” en C. H. Donald (ed.), *Language and Thought: an enduring Problem in Psychology* (Princeton, 1967), 32-39.
- L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori: atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio* (Milán, 1998).
- W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire: the Integration of Barbarians in late Antiquity* (Leiden, 1997).
- W. Pohl, “Telling the Difference: Signs of ethnic identity” en W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction*, 17-71.
- W. Pohl, “Perceptions of Barbarian Violence” en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 15-27.
- W. Pohl y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: the construction of the Ethnic Communities, 300-800* (Leiden, 1998).
- P. Porena, “Trasformazioni istituzionali e assetti sociali: i prefetti del pretorio tra III e IV secolo” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites”*, 325-56.
- S. Pricoco, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico* (Roma, 1978).
- S. Pricoco, ““Non regno sed fide princeps”. L'Imperatore Teodosio, Ambrogio e Paolino di Nola” en R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, 207-15.
- S. Pricoco, “Ambrogio come prototipo di santità episcopale” en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 473-99.
- F. Prinz, “Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert”, *Historische Zeitschrift* 217:1 (1973), 1-35.
- R. D. Putnam, “Social Capital and Public Affairs”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47:8 (1994), 5-19.
- R. D. Putnam, “*E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*”, *Scandinavian Political Studies* 30:2 (2007), 137 - 74.
- S. Radstone (ed.), *Memory and Methodology* (Oxford, 2000).
- S. Radstone, “Working with Memory: an Introduction” en S. Radstone (ed.), *Memory and Methodology* (Oxford, 2000), 1-22.

- B. Ramsey, *Ambrose* (Londres-Nueva York, 1997).
- C. Rapp, ““For next to God, you are my salvation”: Reflections on the Rise of the Holy man in Late Antiquity” en J. D. Howard-Johnston, P. A. Hayward y P. Brown (eds.), *The cult of saints*, 63-83.
- C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (Berkeley-Londres, 2005).
- E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve siècle : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'Ecole française de Rome: Rome, 1er et 2 décembre 1995* (Roma, 1998).
- E. Rebillard, “Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive” en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 127-52.
- D. L. Riggs, “Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa: a process of coercion or persuasion?” en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity*, 297-309.
- S. Rippl, “Cultural Theory and Risk Perception: a Proposal for a Better Measurement”, *Journal of Risk Research* (2002), 147 - 65.
- S. Roda, “Polifunzionalità della Lettera Commendaticia: Teoria e Prassi nell'Epistolario Simmachiano” en F. Paschoud (ed.), *Colloque Genevois sur Symmaque*, 177-208.
- S. Roda, “Nobiltà burocratica, aristocrazia senatoria, nobiltà provinciali” en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma. 3, vol. 1*, 643-75.
- I. Rogger, “Archeologia e Agiografia sulla Basilica di S. Vigilio in Trento”, *Sacralidad y arqueología, antigüedad y cristianismo* 21 (2004), 437-44.
- S. Rose-Ackerman, “Political Corruption and Reform in Democracies: Theoretical Perspectives” en J. I. Kawata (ed.), *Comparing Political Corruption*, 45-62.
- B. H. Rosenwein, *Anger's Past: the Social uses of an Emotion in the Middle Ages* (Ithaca/Londres, 1998).
- F. Rossi, “I casi di Pontevico, Nuvolento e Breno” en G. P. Brogiolo (ed.), *La fine delle ville romane*, 35-42.
- C. Roueché, “Acclamations in the Roman Empire”, *JRS* 74 (1984), 181-199.
- P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).
- P. Rousseau, “Ascetics as Mediators and as Teachers” en J. D. Howard-Johnston, P. A. Hayward y P. Brown (eds.), *The cult of saints*, 45-61.
- A. Rousselle, *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial: del siglo II al siglo IV de la era cristiana* (Barcelona, 1989).
- S. Rubenson, “Asceticism and Monasticism, I: Eastern” en A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, 637-68.
- L. de Salvo, “Élites dirigenti in trasformazione. La testimonianza de Libanio” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites”*, 141-54.
- M. R. Salzman, “Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution on Pagans”, *VChr* 41:2 (1987), 172-88.
- M. R. Salzman, “Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth century”, *Helios* 16 (1989), 207-20.
- M. R. Salzman, “Reflections on Symmachus' idea of tradition”, *Historia* 38 (1989), 348-64.

- M. R. Salzman, "Competing Claims to "Nobilitas" in the Western Empire of the Fourth and Fifth Centuries" *JECS* 9:3 (2001), 359-85.
- M. R. Salzman, "Symmachus and his Father: Patriarchy and patrimony in the Late Roman Senatorial Elite" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 357-75.
- M. R. Salzman, "Rethinking Pagan and Christian Violence" en H. A. Drake (ed.), *Violence in late Antiquity*, 265-87.
- M. R. Salzman, "Christianity and Paganism III: Italy" en A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, 210-31.
- M. R. Salzman, "Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius: Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives", *JECS* 18:2 (2010), 191-223.
- J. San Bernardino Coronil, *El Santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d. C.)* (Écija, 1996).
- J. San Bernardino Coronil, "Sub imperio discordiae: l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)" en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 709-36.
- J. C. Sánchez León, "Una leyenda sobre los bagaudas cristianos en la alta Edad Media. El nombre *bacauda* en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII", *SHHA* 2-3 (1984-85), 291-303.
- J. C. Sánchez León, *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio* (Jaén, 1996).
- I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews, and Christians in Antioch* (Cambridge, 2007).
- L. San Martín Aguilar, *Las ideas político-sociales en el declinar de Roma: Orosio y Salviano* (Valencia, 1990).
- B. Santalucia, "L'amministrazione della giustizia penale" en A. Momigliano y A. Schiavone, (ed.), *Storia di Roma. 3, vol. 2*, 1035-51.
- R. Sanz Serrano, *Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de occidente* (Madrid, 1995).
- R. Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua* (Madrid, 2003).
- M. Sargenti y R. B. Bruno Siola, *Normativa imperiale e diritto romano negli scritti di S. Ambrogio: epistulae, De officiis, orationes funebres* (Milán, 1991).
- H. Savon, "Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le Jeune?", *REAug* 41:1 (1995), 3-17.
- H. Savon, *Ambroise de Milan* (París, 1997).
- J. Scheid, "El sacerdote" en A. Giardina y J. Andreau (eds.), *El hombre romano*, 69-102.
- A. Schwarcz, "The Visigothic Settlement in Aquitania: Chronology and Archaeology" en R. W. Mathisen y D. Shanzer (eds.), *Society and Culture in late antique Gaul*, 15-25
- J. Seguy, "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie", *Annales (ESC)* 26 (1971), 328-54.
- J. Seguy, "Pour une sociologie de l'ordre religieux", *Archive des Sciences Sociales des Religions* 57 (1984), 55-68.
- F. Serrao, "Il diritto e il processo privati" en A. Momigliano y A. Schiavone, (ed.), *Storia di Roma. 3, vol. 2*, 1011-24.

- G. Sfameni Gasparro, "Religious Tolerance and Intolerance in the Ancient World: a religious-historical problem", *Bandue* 2 (2008), 11-38.
- B. D. Shaw, "Judicial Nightmares and Christian Memory", *J ECS* 11:4 (2003), 533-63.
- B. D. Shaw, "The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine", *P&P* 115 (1987), 3-51.
- G. Shipley, *The Hellenistic World* (Londres, 1999).
- G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Munich, 1923), 186-255.
- M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma, 1975).
- M. Simonetti, "La politica antiariana di Ambrogio" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 266-86.
- M. Simonetti, "Il concilio, il papa e l'imperatore" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 25-35.
- A. J. B. Sirks, "Shifting Frontiers in the Law: Romans, Provincials, and Barbarians" en R. W. Mathisen y H. Sivan (eds.), *Shifting frontiers in Late Antiquity*, 146-57.
- A. J. B. Sirks, "The Sources of the Code" en J. Harries e I. N. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, 45-68.
- A. J. B. Sirks, *The Theodosian Code, a Study* (Friedrichsdorf, 2007).
- A. J. B. Sirks (ed.), *Aspects of Law in Late Antiquity* (Oxford, 2008).
- H. Sivan, "On *Foederati*, *Hospitalitas*, and the Settlement of the Goths in A.D. 418", *AJPh* 108:4 (1987), 759-72
- H. Sivan, "Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian", *HThR* 81:1 (1988), 59-72.
- H. Sivan, "Ausone et la législation impériale. L'exemple de *CTh* 13.3.11", *REA* 91 (1989) 47-53.
- H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy* (Londres, 1993).
- H. Sivan, "Anician Women, the Cento of Proba, and Aristocratic Conversion in the Fourth Century", *VChr* 47:2 (1993), 140-57.
- H. Sivan, "Why not marry a Jew? Jewish-Christian marital Frontiers in Late Antiquity" en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority*, 208-20.
- H. Sivan y M. Cesa, "Alarico in Italia: Pollenza e Verona", *Historia* 39 (1990), 361-74.
- M. Sordi, "L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo" en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius episcopus*, 203-30.
- M. Sordi, "La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e Rufino", *RSCI* 46 (1990), 1-9.
- M. Sordi, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo" en L. F. Pizzolato y M. Rizzi (eds.), *Nec timeo mori*, 107-19.
- M. Sordi, "La morte di Teodosio e il *De obitu Theodosii* di Ambrogio", *ACD* 36 (2000), 131-6.
- M. Sordi, *L'Impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio* (Milán, 2000).
- C. Sotinel, "Le recrutement des évêques en italiae aux IVe et Ve siècles: essai d'enquête prosopographique" en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 193-205.
- C. Sotinel, "Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité" en E. Rebillard y C. Sotinel (eds.), *L'Évêque dans la cité*, 105-26.

- C. Sotinel, “Les évêques italiens dans la société de l’Antiquité Tardive: L’émergence d’une nouvelle élite?” en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle “élites”*, 377- 404.
- M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, *Historia del cristianismo. I, El mundo antiguo* (Madrid, 2005).
- L. Storoni Mazzolani, *Ambrogio vescovo. Chiesa e impero nel IV secolo* (Milán, 1992).
- R. Stryker, “Rules, Resources, and Legitimacy Processes: Some Implications for Social Conflict, Order, and Change”, *The American Journal of Sociology* 99:4 (1994), 847-910
- J. Szidat, “Die Usurpation des Eugenius”, *Historia*. 28:4 (1979), 487-508.
- J. C. Tate, “Christianity and the Legal Status of Abandoned Children in the Later Roman Empire”, *Journal of Law and Religion* 24 (2008), 123-41.
- R. Teja, “Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano” en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual* (Salamanca, 1989), 81-97.
- R. Teja, “La cristianización de los modelos clásicos: el obispo” en E. Falque y F. Gascó (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida*, 213-230.
- R. Teja, “Las dinastías episcopales en la Hispania tardorromana”, *Cassiodorus* 1 (1995), 29-39.
- R. Teja y C. Pérez González (eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio: actas* (Segovia, 1997).
- R. Teja, “*Auctoritas* versus *potestas*. El liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua” en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 73-83.
- R. Teja, “Sinesio de Cirene y el Derecho de Asilo en las Iglesias. A propósito de un libro reciente”, *Cassiodorus* 3 (1997), 237-246.
- R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo* (Madrid, 1999).
- R. Teja, “Feminismo, religión y política en la Antigüedad Tardía” en R. Teja (ed.), *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, 215-31.
- R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV: administración, economía, sociedad, cristianización* (Bari, 2002).
- R. Teja, “Valores aristocráticos en la configuración de la imagen del obispo tardoantiguo: Basilio de Cesarea y la Oratio 43 de Gregorio de Nacianzo” en J.-M. Carrié, R. Lizzi Testa y P. Brown (eds.), “*Humana sapit*”, 283-9.
- R. Teja, *Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad tardía* (Valladolid, 2004).
- R. Teja, “*Fuge, tace, quiesce*: el silencio de los Padres del desierto” en S. Montero Herrero y M. C. Cardete del Olmo (eds.), *Religión y silencio*, 201-7.
- E. Testa, “Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV-VI)”, *Liber Annuus* 41 (1991), 311-26.
- F. Thelamon, *Paiens et chrétiens au IVE siècle: l’apport de l’“Histoire ecclésiastique” de Rufin d’Aquilée* (París, 1981).
- F. Thelamon, “Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d’Égypte au IVE siècle”, *REAug* 38:2 (1992), 295-321.
- E. A. Thompson, “Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain”, *P&P* 2 (1952), 11-23.

- E. A. Thompson, "The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul", *JRS* 46 (1956), 65-75.
- E. A. Thompson, *Saint Germanus of Auxerre and the end of Roman Britain* (Woodbridge, 1984).
- S. Torallas Tovar e I. Pérez Martín (eds.), *Castigo y reclusión en el mundo antiguo* (Madrid, 2003).
- J. Torres, "La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa*, 85-98.
- F. Trisoglio, "Sant' Ambrogio e il concilio di Capua" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 471-85.
- D. E. Trout, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems* (Berkeley-Londres, 1999).
- D. E. Trout, "Damasus and the invention of Early Christian Rome", *JMEMS* 33:3 (2003), 517-36.
- V. W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca-Londres, 1974).
- V. W. Turner y E. L. B. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (Oxford, 1978).
- P. Ubric Rabaneda, *La iglesia en la Hispania del siglo V* (Granada, 2004).
- P. Ubric Rabaneda, "La coexistencia religiosa en la cotidianidad de la Antigüedad tardía" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa*, 145-65.
- K. Uhalde, "Proof and Reproof: the Judicial Component of Episcopal Confrontation", *EME* 8:1 (1999) 2-11.
- K. Uhalde, *Expectations of Justice in the Age of Saint Augustine* (Philadelphia, 2007).
- R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley-Oxford, 1992).
- R. Van Dam, "The Pirenne Thesis and Fifth century Gaul" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 321-33.
- R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton, 1993).
- V. R. Vasey, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose: a Study on De Nabuthe* (Roma, 1982).
- D. Vera, *Commento storico alle 'Relationes' di Quinto Aurelio Simmaco* (Pisa, 1981).
- D. Vera, "Simmaco e le sue proprietà: struttura e funzionamento di un patrimonio aristocratico del quarto secolo d. C." en F. Paschoud (ed.), *Colloque genevois sur Symmaque*, 231-76.
- D. Vera, "Conclusioni" en R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle "élites"*, 437-47.
- P. Veyne, *Bread and Circuses: historical Sociology and Political Pluralism* (Londres, 1992).
- J. Vilella, "La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46 (1994), 457-80.
- J. Vilella, "Las cartas del epistolario de Q. Aurelio Símaco enviadas a Hispania", *Cassiodorus* 2 (1996), 51-72.
- J. Vilella, "Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58:2 (1997), 503-30.

- J. Vilella, "Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V", *AnTard* 5 (1997), 177-85.
- J. Vilella, "Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos", *SEJG* 46 (2007), 5-87.
- R. Villegas Marín, "*Auersi texerunt eum*. La crítica a Agustín y a los agustinianos sudgálicos en el *Commonitorium* de Vicente de Lérins", *Augustinianum* 46:2 (2006), 481-528.
- R. Villegas Marín, "Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona: los orígenes de la 'controversia semipelagiana'", *SEJG* 47 (2008), 165-207.
- R. Villegas Marín, "El *Carmen De Providentia Dei*: estudio histórico y doctrinal" (Tesis inédita) (Barcelona, 2009).
- VV.AA., *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita* (Milán, 1940).
- VV.AA., *Saint Germain d'Auxerre et son temps: communications présentées à l'occasion du XIXe Congrès de l'Association bourguignonne des sociétés savantes* (Auxerre, 1950)
- VV.AA., *Les empereurs romains d'Espagne* (París, 1965).
- VV.AA., *Aquileia e Milano* (Udine, 1973).
- VV.AA., *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni* (Roma, 1979).
- VV.AA., *Prisciliano y el priscilianismo: Pontevedra 7-12 de septiembre de 1981* (Oviedo, 1982).
- VVAA., *Actas I congreso peninsular de Historia Antigua* (Santiago de Compostela, 1988).
- VV.AA., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI): XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 1994).
- VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: XXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana* (Roma, 1997).
- VV.AA., *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V: XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001* (Roma, 2002).
- VV.AA., *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I-V sec). XXXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana* (Roma, 2007),
- J. M. Wallace-Hadrill, "The Bloodfeud of the Franks", *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1959), 459-87.
- J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West, 400-1000* (Oxford, 1962).
- A. E. Wardmann, "Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D.", *Historia* 33:2 (1984), 220-37.
- B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome, and the End of Civilization* (Oxford, 2005).
- J.-P. Weiss, "Honorat héros antique et saint chrétien, étude du mot *gratia* dans la vie de saint Honorat d'Hilaire d'Arles", *Augustinianum* 24:1-2 (1984), 265-80.
- M. A. Wes, "Crisis and Conversion in Fifth century Gaul: Aristocrats and Ascetics between 'horizontal' and 'verticality'" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 252-63.
- S. Wessel, *Leo the Great and the Spiritual rebuilding of a Universal Rome* (Leiden-Boston, 2008).
- A. Wessels, "Comparative Inculturations" en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom*, 47-97.

- W. T. Wheelock, "The Problem of Ritual Language from Information to Situation", *JAAR* 50 (1982), 59.
- S. D. White, *Feuding and Peace-making in eleventh-century France* (Aldershot, 2005).
- M. Whittow, "Ruling the late Roman and Early Byzantine city", *P&P* 129 (1990), 3-29.
- C. Wickham, *Early medieval Italy: Central Power and Local Society, 400-1000* (Ann Arbor, 1989).
- C. Wickham, *Land and Power: studies in Italian and European Social History, 400-1200* (Londres, 1994).
- C. Wickham, "La caída de Roma no tendrá lugar" en L. K. Little y B. H. Rosenwein (eds.), *La edad media a debate* (Madrid, 2003), 80-101.
- C. Wickham, *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800* (Barcelona, 2009).
- A. Wildavsky y K. Dake, "Theories of Risk Perception: Who Fears What and Why?", *Daedalus* 119:4 (1990), 41-60.
- D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian conflicts* (Oxford-Nueva York, 1995).
- D. H. Williams, "Polemics and Politics in Ambrose of Milan's *De Fide*", *JThS* 46 (1995), 519-31.
- D. H. Williams, "Politically Correct in Milan: A Reply to "Diehard Homoians and the Election of Ambrose", *JECS* 5:3 (1997), 441-6.
- S. Wilson (ed.), *Saints and their Cults: studies in Religious Sociology, Folklore and History* (Cambridge, 1983).
- H. Wolfram, *History of the Goths* (Berkeley-Londres, 1988).
- I. Wood, "Continuity or Calamity?: the Constraints of Literary Sources" en J. F. Drinkwater y H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul*, 9-18.
- D. Woods, "The Origin of Honoratus of Lérins", *Mnemosyne* 46:1 (1993), 78-86.
- D. Woods, "The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion", *JEH* 45 (1994), 385-95.
- K. Woodward (ed.), *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity* (Londres, 2004).
- K. Woodward, "Questions of Identity" en K. Woodward (ed.), *Questioning Identity*, 5-43.
- G. Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano* (Roma, 1983).
- G. Zecchini, "S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta", *RSCI* 38:2 (1984), 391-404.
- G. Zecchini, "L'imitatio Caesaris di Aezio", *Latomus* 44 (1985), 124-44.
- J. Zeiller, "Les Églises de Gaule dans la première moitié du Ve siècle" en AAVV (ed.), *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, 1-14.
- M. Zelzer, "Vescovi e pastori alla luce delle lettere ambrosiane" en VV.AA., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 559-69.
- M. Zelzer, "Bemerkungen zum Konzil von Aquileia 381" en VV.AA., *I concili della cristianità occidentale*, 439-47.
- H. Zurutuza, "La intolerancia religiosa de Constancio II: algunas puntualizaciones sobre el exilio de los adversarios" en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa*, 115-125.