

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

HORACIO BOTALLA
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

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

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

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

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

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

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

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

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

Consideraciones contextuales

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

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

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

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

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

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

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

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

La catequesis: modelo sociocultural

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los horizontes de Agustín

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De la historia a la catequesis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. RELIGIOSOS Y SUPERSTICIOSOS

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

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

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

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

SEVERO, Historia Augusta, 2-4, 15