

**EMPERADORES, BURÓCRATAS, MAGOS
Y ASTRÓLOGOS ***

HUGO ANDRÉS ZURUTUZA
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

I. Introducción

En los últimos años las investigaciones históricas e historiográficas realizadas para el análisis y la revisión crítica de las problemáticas socioculturales de un período discutido, la **Antigüedad Tardía**, posibilitaron avances para renovar la interpretación del tradicional conflicto entre paganismo y cristianismo en el Imperio Romano (1).

Esta categoría historiográfica ha sido rescatada en décadas recientes como consecuencia del impulso pionero de la historiografía italiana y del aporte de la producción científica de los actuales *scholars* anglosajones. En esta revisión apreciamos que la Antigüedad Tardía ha instalado su importancia en los foros

científicos como resultado de numerosas investigaciones que comenzaron a desplazar los pruritos positivistas, para otorgarle una dimensión propia y específica (2).

El historiador Santo Mazzarino, uno de los renovadores de la historiografía italiana de nuestro siglo, en su *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, aparecido en 1942, ya demandaba para este período una necesaria autonomía tanto histórica como historiográfica, reconociéndole además una función positiva en la dinámica del desarrollo histórico del ámbito mediterráneo en la transición de la Antigüedad al Medioevo, opinión compartida en la actualidad por la mayoría de los historiadores (3).

A partir de esta perspectiva, al dirigir nuestra mirada a la época analizada, intentamos resolver el gran interrogante del **fin del mundo antiguo**. Lo hacemos a través de la búsqueda de una nueva lectura que nos posibilite a todos los tardoantiquistas el abandono definitivo de las concepciones negativas y apocalípticas y, sobre todo, del consensuado concepto de **colapso**, para comenzar a adoptar las nuevas ideas de **mutación** o **continuidad en el cambio**, vigentes en los más reconocidos centros de producción científica europeos y norteamericanos (4).

Los investigadores dedicados al análisis del contenido social y simbólico del universo religioso tardoantiguo debemos agudizar necesariamente nuestro interés por el estudio de los contactos entre paganismo y cristianismo y, por lo tanto, plantear un segundo interrogante que proponga una opción entre conceptos antagónicos como **conflicto** y **compromiso**. La resolución de este dilema nos permitirá avanzar en la definición de las características de esas controvertidas relaciones, que han vuelto a ser indagadas con particular atención en las décadas de los '80 y '90.

Nuestra respuesta se irá configurando en torno al concepto de **compromiso**, expresado a través de un largo proceso de **acomodación** o **adaptación**, que corre a lo largo de una línea de **continuidad** vivenciado por los actores

sociales del período y percibido en la **relectura** de los documentos imperiales tardíos. Esta estrategia heurística nos ayudará entonces a resignar los tradicionales planteos historiográficos sobre el antagonismo entre paganos y cristianos.

A cuarenta años de las *lectures* del Instituto Warburg (1958-1959), revisamos una obra central de la producción historiográfica europea occidental sobre el período romano tardío denominada *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV* (5). Esta afortunada compilación de Arnaldo Momigliano, que convocó a las figuras más reconocidas de la época como H.I. Marrou, P. Courcelle, A.H.M. Jones, etc., fue motivadora, a partir de su aparición en 1963, de múltiples reflexiones sobre este secular dilema discutido por el grupo de *scholars* reunidos en la distinguida institución londinense (6).

Sobre el aporte historiográfico aún válido de aquellos textos, la más actualizada producción científica, basándose, como anticipamos, en los nuevos trabajos elaborados por el campo italiano y en las investigaciones anglosajonas, retoma el tema de manera crítica. Los estudiosos muestran la tendencia a reemplazar la idea de **encuentro-ruptura**, para sustituirla con categorías conciliadoras que ponderan la **convivencia social** y la **continuidad cultural**, y lo que es muy importante, proponen adoptar tanto en la lectura de los documentos como en la interpretación de los hechos una perspectiva definitivamente **no conflictiva**. Esta continuidad cultural permitiría superar el contraste religioso.

Como consecuencia de esta postura, nuestra investigación aparece avalada por la revisión que hicimos de testimonios menos frecuentados por los historiadores del período tardío, se trata de las obras de *Firmicus Maternus*, autor del siglo IV y de los *codices*-calendarios de *Furius Filocalus* y *Polemius Silvius*, aparecidos en la cuarta y quinta centuria respectivamente (7).

Nosotros consideramos que el análisis de estas fuentes evidencia notorias contradicciones entre las viejas interpretaciones que señalaban cortes violentos

o sensibles alteraciones del desarrollo de la vida cívica, y las novedosas visiones que descubren prácticas sociales y dispositivos simbólicos expresivos de un proceso de adaptación y asimilación en el seno de la sociedad tardoantigua.

Trataremos de explicar el significado de los abruptos cambios religiosos, entendiéndolos como meras actitudes políticas que al eliminar las sospechas de conspiración permitirían a los convertidos integrarse a los privilegios de la corte o a las crecientes necesidades de la burocracia imperial. Por otra parte, intentaremos presentar a partir de la nueva morfología escrituraria de los *codices*-calendarios, la organización del espacio urbano tardoantiguo como reflejo de la coexistencia pacífica de tradiciones paganas con elementos cristianos. Esta situación será reconocida más allá de la pugna, que empezaban a desarrollar nicenos y cismáticos en los centros de poder políticos y episcopales, y de la resistencia pagana de los márgenes rurales.

El imperio territorial romano, desde Britania y Galia en el norte de Europa a Licia y Egipto en el norte de África, de Hispania en el oeste a Siria y Asia Menor en el este, representaba un conglomerado de etnias y variedades lingüísticas, un conjunto multitudinario de cultos y divinidades, en fin, un universo de costumbres ancestrales, nuevas actitudes mentales y prácticas sociales alternativas que convivían en la diferencia. Esta realidad social estaba organizada por un complejo de redes simbólicas que interactuaban en un dinámico proceso de acomodación, asimilación e incluso de discriminación.

Sin embargo, cabe destacar, que un autor como el italiano Salvatore Calderone, discípulo de Mazzarino, plantea como contraste, que definir un signo de acuerdo casi completo entre paganismo y cristianismo, invita a la cautela para no llegar a negar la existencia del conflicto. Según él, estas dos categorías no asimilables, representan los polos dialécticos y conflictivos de una revolución profunda de las estructuras sociales imperiales (8).

Pero la mayoría de los investigadores que estamos revisando esta problemática apoyamos la idea de **conciliación**, por supuesto entendida dinámicamente a partir de los **cambios** y **pervivencias** propios de toda sociedad de transición.

Nuestra hipótesis de trabajo destaca que el conflicto entre paganismo y cristianismo no ocuparía en realidad un lugar de relieve durante el siglo IV, porque los cristianos estaban empeñados en difíciles debates internos (escritos antiheréticos y anticarismáticos, etc.) y en la construcción de un espacio de poder en el que operaban los nuevos políticos convertidos o filocristianos, junto a funcionarios ambiciosos y episcopos de ambigua definición dogmática.

Entre ortodoxos y herejes, circulaban por la corte imperial algunas tendencias proclives a un **cesaropapismo** arriano, como en el caso de Constancio II. El monoteísmo radical arriano, considerado como proyección de la monarquía imperial, podría llegar a constituir un freno para el excesivo independentismo de la Iglesia nicena, defensora de la libertad religiosa y moral frente al Estado (9).

El encuentro paganismo-cristianismo aparece de manera definitiva con una nueva dimensión, entendido en clave conciliadora. Esta clave nos permitirá reconocer la interacción de elementos de la *paideia* clásica con diversos factores de la cultura de la época, que contribuyeron a la aparición de una *koiné* alternativa, portadora de una nueva visión del mundo. Este proceso está constatado en las múltiples estrategias de acomodación y resignificación de matrices culturales paganas y cristianas que circulaban en el interior del espacio social tardorromano.

Es por todas estas consideraciones que se vuelve imperiosa la relectura de *Firmicus Maternus* (10) para superar la visión convencional que se tiene de él. Al revisar este autor queremos modificar la interpretación surgida a partir del habitual planteo mecanicista. Este planteo entiende de manera simplista el paso de la *Mathesis* al *de errore profanarum religionum* como corroboración del impacto

entre paganismo y cristianismo, consecuencia de la presión del Estado Imperial en vías de cristianización sobre el paganismo basado en el antiguo *mos*.

Nos decidimos a marcar un disenso, siguiendo las nuevas propuestas historiográficas y agudizando el análisis de las condiciones de producción de sus obras, en función del contexto político y sociocultural en las que surgieron.

Ubicamos al escritor pagano y a su destacado protector *Mavortius* (11), a quién le dedicó su *Mathesis*, en el seno de la sociedad imperial de la primera mitad del siglo IV:

A partir del gobierno de los hijos sobrevivientes de Constantino, Constante y Constancio II, se agudizaron las serias tensiones políticas que se daban en el seno del espacio de poder recientemente cristianizado (12). Entre estas situaciones controvertidas nos interesaremos por la legislación imperial contra ciertas prácticas cuestionadas como la astrología, que circulaba por toda la sociedad confundida con la temida magia, ambas cómplices de las repetidas conspiraciones que generaban los funcionarios y burócratas en torno al poder político (13).

Así observamos cómo esta legislación no representaba tanto un ataque al paganismo, sobre todo al público oficial, sino que proponía una fuerte sanción a toda la herencia de inspiración esotérica y vinculada a una magia peligrosa, que permitía adivinar la muerte de un emperador y la llegada de su sucesor.

El **horóscopo** que circulaba por todos los grupos de la sociedad tardoantigua, sin distinciones importantes, afectaba a una diversidad sociocultural en la que coexistían actores sociales de polémica identidad, paganos neoplatónicos, cristianos nicenos, cismáticos donatistas e incluso herejes arrianos...

Esta taxonomía refleja conductas discriminatorias junto a actitudes conciliadoras, compartidas ambas por un colectivo social que aceptaba el ejercicio de prác-

ticas vinculadas a la haruspicina, a la predicción, a la astrología y aún a los cuestionados rituales mágicos.

II. *Firmicus Maternus*: astrólogo converso

Iulius Firmicus Maternus Junior, astrólogo porfiriano e intelectual neoplatónico, nació a comienzos del siglo IV en Sicilia. Recibió una formación retórica clásica, aprendiendo griego y filosofía, y su profesión fue la de abogado. Como propietario siciliano, seguramente pertenecía al orden de los decuriones locales y como muchos de estos curiales, ha podido usurpar el título de *clarissimus*, probablemente luego de su conversión al cristianismo en el particular ambiente posconstantiniano.

Su tratado de astrología, la *Mathesis*, es el documento de donde obtenemos la poca información que nos ha llegado de él. La obra está dedicada a un personaje de la aristocracia senatorial, *Mavortius*, que nosotros conocemos bien por otros documentos oficiales como los *Fasti* (14) y la obra del historiador *Ammianus Marcellinus* (15). Por la obsecuencia manifestada en la *Mathesis* entendemos que *Firmicus* no compartía la relevante posición social del protector y por lo tanto parece ser un advenedizo de provincia deseoso de ascender al centro del poder. La promoción social la obtuvo al final de su carrera, ya convertido en un intolerante cristiano, cuando adquirió el discutido título de *clarissimus*.

El perfil que define su obra pagana denota usos de la retórica de su tiempo, a la vez que expresa un oficio y la posesión de una cultura libresca, caracter que puso al servicio de su persistente voluntad de acomodarse a la ideología dominante.

Firmicus frecuentó seguramente la producción literaria de Cicerón, Tito Livio, Pseudo-Quintiliano y la de poetas como Ennio, Virgilio, Horacio y Ovidio, representantes de la *paideia* de la época, pero aparece además, como conocedor o incluso iniciado en la

ciencia de lo divino (... *omnem divinitatis scientiam consequantur*), la astrología.

Nuestro autor pretendía que esta ciencia entrara en el campo de la literatura latina, decidiendo ignorar al poeta *Manilius*, al que utilizó sin mencionarlo (17). Su obra aparece tanto relacionada con la tradición homérica cuanto adherida a la de los astrólogos y filósofos griegos, en particular Porfirio, que él cita y se identifica con gran convencimiento.

El acercamiento intelectual a este filósofo pudo ser consecuencia de los contactos con los senadores neoplatónicos que *Firmicus* aspiraba frecuentar. Entre estos funcionarios letrados la disciplina de Plotino, a través de su biógrafo Porfirio, era frecuentemente leída, comentada y en general muy aceptada.

Los porfirianos durante mucho tiempo fueron bien acogidos en la corte de Constantino, ya que la crítica que ejercían sobre los cultos inmorales, la haruspicina y los sacrificios sangrientos, coincidía con los propósitos de la legislación constantiniana adversa a estas prácticas. *Firmicus* manifestó siempre una gran reserva, como todos ellos, por estos sacrificios y sobre todo por la peligrosa idolatría popular.

La astrología, entendida como disciplina científica, era también una garantía de moralidad al suponer una ascesis, por lo tanto esto significaba la adhesión de múltiples actores sociales, en particular, los ciudadanos ilustrados formados en la retórica y la filosofía.

Observamos como a través de su *Mathesis*, *Firmicus* prodigó a sus lectores, futuros practicantes de esta ciencia, múltiples consejos con la clara intención de transferir su experiencia astrológica, por etapas, a los neófitos y debutantes en el tema.

Si bien por su formación retórica y jurídica, puesto que debemos reiterar que su oficio original fue el de abogado (18), recurrió al término *institutio* (exposición metódica), la obra confiaba a los lectores una revelación, porque el tratado

técnico se transformaba en una obra iniciática, a la manera de algunas de las fuentes de origen hermético consultadas por el autor.

Identificamos tres tradiciones conocidas que fueron inspiradoras de este tratado de astrología: la de los babilonios, los egipcios y los griegos. En el Egipto Ptolemaico la astrología había recibido del clero, que era su depositario, un carácter de ciencia revelada, a la que se llegaba por la iniciación.

Durante los siglos III y II a.C., la figura de *Hermes Trismegistos* (19), sincretismo de Hermes y Thot, ya se había vuelto central en las especulaciones de este tipo, integrándose a una astrología griega, especie de vulgata helenística elaborada en el ámbito sociocultural de Alejandría.

Estas diversas influencias convergieron en la obra firmicana integrada por ocho libros de composición lineal. Nuestra lectura nos permite observar que el primero está claramente consagrado a la defensa de la disciplina, mientras que el segundo suministra un cierto número de nociones generales y técnicas fundamentales para el uso de los debutantes, a la vez que presenta los elementos astrológicos fundamentales que permitirán al lector devenir un especialista. Es así como el Zodíaco, sus divisiones y subdivisiones de todo tipo, los doce signos, los planetas, sus casas o moradas, etc., van diseñando la morfología del tratado. Los seis restantes constituyen la aplicación de sus principios, utilizando fuentes diversas y a menudo, es necesario destacar, contradicciones, producto de un ecléctico relevamiento de material, en cuanto a procedencia de autores y épocas consideradas, pero sin lugar a dudas, orientado a fundamentar la promoción de la ciencia astrológica.

El autor parece conocer también ciertos aspectos del culto mitraico, muy extendido en su época, pero no tenemos pruebas suficientes para aseverar que estuviese iniciado en el mismo. Si bien su experiencia sobre las religiones místicas parece ser sólo

libresca, por otro lado, afecta poseer una práctica en la devoción vinculada al culto del *Sol Invictus*, que desde Aureliano fue incorporado a la ideología oficial del Imperio. Encontramos una identificación de *Firmicus* con la religiosidad pagana de Constantino, ya que el emperador había sido originariamente un devoto monoteísta solar.

Dentro de este conjunto diverso, que presenta la influencia de las mitologías y religiones romano-helénicas y orientales, la identidad pagana firmicana se refleja en el reconocimiento de los siete dioses del panteón oficial, representados por los cinco planetas y las dos luminarias: Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, Sol y Luna, organización astronómica en la que prevalece la tradición planetaria oriental.

La otr⁴^a, convergencia de mitos y prácticas religiosas junto a notoria erudición y sobre todo, a técnicas propias de la ciencia de la predicción, no logró, pese a los esfuerzos del autor y su protector, los resultados esperados, sino al contrario fue generadora de inconvenientes políticos, después de la muerte del conciliador emperador Constantino (337).

Recordemos que cuando *Firmicus Maternus* escribía la *Mathesis* entre el 334 y el 337, *Mavortius* parecía desempeñarse como procónsul en Africa (*Math.* I,8). Este funcionario fue designado luego cónsul en el 337, bajo Constantino, pero su cargo fue proscrito a la muerte del emperador (*Math.* I-8), *Math.* VIII-15), ocurrida en ese mismo año. Esta promoción a cónsul no fue materializada al perder *Mavortius* el favor de los sucesores cristianos de Constantino. Éstos, Constante y Constancio II, estaban abiertamente en contra de la predicción astrológica, la haruspicina, los horóscopos y los oráculos. Todas estas prácticas parecían cada vez más asimiladas a la magia maléfica y lesiva para el Estado (20).

Sin embargo, es importante señalar que este tipo de obra, un tratado de astrología como el producido por *Firmicus*, no era ajeno a las demandas de un público, que si bien estaba integrado, en principio, por los ciudadanos ilustrados con formación filosófica

y apetencias esotéricas, intelectualmente preparados para frecuentarlo y entender sus códigos, eran los diversos usos y prácticas quienes lo divulgaban en el resto del espectro social.

Este interés no era exclusivo del mundo tardío, porque desde siempre la predicción había atraído la atención de todos los sectores de la sociedad romana (21)

Podríamos inferir que esta limitación del nombramiento de *Mavortius* ocurre no tanto por ser un ciudadano pagano bajo una gestión política cristiana, como por su condición de funcionario imperial, asociado a prácticas peligrosas para el Estado e identificadas con la conspiración y el crimen de lesa-majestad.

La astrología en el siglo IV aparecía como instrumento de conspiración que alarmaba a los emperadores, y en particular al muy supersticioso Constancio II que creía en su acción o por lo menos temía las consecuencias de las conductas de aquellos funcionarios de la corte que sí creían y demandaban la posibilidad de saber cuándo moriría el gobernante de turno (22).

Mavortius debe esperar entonces dieciocho años para obtener el deseado consulado, situación relacionada con el efecto positivo de la obra cristiana de su protegido, *De errore profanarum religionum* (23), producida en el contexto de las leyes imperiales de los años 341 y 346.

En este panfleto del pagano *Firmicus* deviene un fanático convertido, que pasa a ser un convertidor que evolucionará rápidamente a perseguidor, combatiendo al conjunto de los cultos paganos vigentes, como el del *Sol Invictus*, anteriormente adorado por él mismo.

Este aspecto es interesante puesto que cabe recordar la vigencia de los cultos sirios desde la época de los Severos, y en particular de Heliogábalo, hasta la teología solar con tendencia monoteísta impuesta por el emperador Aureliano.

En este período observamos que el astro solar había incrementado su carácter polisémico, podía aparecer como *kosmokrátor* (dominador del mundo) y representar también la imagen del dios invisible platónico. Los pitagóricos, por su lado, lo entendían como ordenador y director del coro de astros, mientras que para los estoicos era el fuego razonable y vital. El sol se manifestaba ahora como intermediario, entre el Ser supremo y los seres humanos, es así como los gnósticos cristianos lo identificaban con Cristo, representante de la sabiduría del Padre.

Esta misma mixtura interpretativa que circulaba por el ambiente filosófico-religioso de la época la encontramos en la obra de *Firmicus*, ya que cuando se convirtió estaba en posesión de una vasta cultura clásica pero conocía poco las Sagradas Escrituras y menos aún la tradición de los autores cristianos.

El convertido al tratar de corregir sus propios errores, denuncia su antigua devoción solar. Para *Firmicus*, ahora el sol es también una criatura de Dios. En el discurso o prosopopeya del Sol (*sermo ethopoeiacus*), el astro mismo hace su descargo, toma la palabra y condena el error. El mismo sol declara que es criatura de Dios y no desea que su nombre sirva para alimentar un error, Dios lo ha creado para marcar el comienzo del día y por lo tanto deberá desempeñar su oficio honorable, expulsando así el engaño a través de la gracia de la divinidad y con la simplicidad de la fe (24).

En su vituperio a los cultos greco-orientales como los de Isis, Atis, Juno *Caelestis*, Liber-Dioniso, Mitra, Ceres y Adonis, al paganismo mitológico y a ciertos dioses romanos como Vesta y los Penates, no incluye a los grandes dioses romanos como Júpiter, puesto que el paganismo cívico parece negado. En consecuencia, la historia romana era la gran ausente de la obra porque el vínculo, tan defendido por los paganos, entre Roma y sus dioses ya no existía. El paganismo era por lo tanto -según su visión- la obra de los demonios que habían deformado la revelación divina. Como Lactancio y Eusebio, *Firmicus* proponía una historia religiosa de la humanidad fundada a la vez en la Biblia y a

partir de ejemplos y argumentos de origen griego. Es así que también como ellos, *Firmicus* yuxtapone dos culturas sin llegar a una síntesis.

Nuestro autor pretendía rescatar los valores de los antiguos romanos, o sea la tradición romana más clásica, considerando por lo tanto al paganismo como de origen exógeno, e integrado a los cultos propios de los bárbaros orientales. Extraña acomodación de la tradición herodotiana al campo religioso cristiano. Denunciaba que todos ellos habían introducido entre los romanos sus influencias perversas, por lo tanto frente a los cultos extranjeros, el cristianismo aparecería como algo auténticamente romano. Entre los márgenes religiosos más opinables destaca el persa, justamente en un momento donde la tensión bélica entre ambos imperios era muy grande debido a las intenciones del rey sasánida Sapor que aspiraba a tomar la ciudad de Nisibis (26).

Como síntesis de las precarias propuestas de *Firmicus*, podemos señalar algo obvio, para él sólo el cristianismo era verdadero, pero hay también un aspecto que merece destacarse, el autor reconoce a los antiguos romanos como los únicos puros. Se constata entonces que nuestro autor no olvidaba su condición de ciudadano y retomaba la representación tradicional e idealizada del pasado romano, pero sin insistir sobre la cualidad del valor, como lo había hecho Tertuliano, sino destacando como virtud la resistencia a las supersticiones extranjeras.

Los cultos orientales -como la adoración de los elementos de la naturaleza, la veneración de cadáveres, etc.- y las explicaciones alegóricas estoicas y neoplatónicas aparecían como opuestas a la verdad del cristianismo y eran definidas como ajenas a la auténtica tradición romana.

El *De errore...* empieza a parecerse a un panegírico. El autor utilizó argumentos históricos diversos pero no coincidentes necesariamente. Su historia cultural del paganismo, esencialmente griega, no concuerda ni con la tradición bíblica ni con la roma-

na. Al denunciar los cultos extranjeros omite a los judíos. El cristianismo era para él una religión natural y racional, que debían adoptar los descendientes de los antiguos romanos. El cristianismo aparecía entonces como una filosofía que condenaba los ritos paganos en el nombre del *Deus summus*, modelo que podría haber sido también defendido por un neoplatónico como Porfirio. Los emperadores aparecían ante sus ojos como jefes de todos los cristianos y responsables ante Dios de su actitud religiosa. Esto parece retomar la tradición romana del *Pontifex maximus* y la teoría eusebiana del emperador representante de Dios en la tierra.

Afirmaba que la *felicitas* terrestre de los emperadores era resultado de su *pietas*, conjugando precariamente la tradición romana con algunos aportes veterotestamentarios.

Es interesante destacar que parece deslizar la imagen de una ideología cristiana de Roma, próxima a la tradición pagana, al retomar los presupuestos de la superioridad religiosa del Imperio defendida por los nuevos emperadores. Estos tonos patrióticos eran expresión de una nueva concepción cristiana de Roma, que se desarrollará en el siglo IV y que conducirá a San Ambrosio y Prudencio.

Esta concepción implicó que el autor incluyera, tomando esquemas ya conocidos entre los autores cristianos, un legado de acción catequística para la posteridad. Cuando repudia, entre las prácticas paganas condenadas, todo ritual funerario, vigiliias nocturnas, cultos al árbol, agua, piedras y madera, *Firmicus* construye un paradigma didáctico para identificar y denunciar *supersticiones* y *paganiae*, que desde la época constantiniana hasta los finales de la Edad Media, fue aplicado por todos los hombres de Iglesia a través de sermones, penitenciales y actas conciliares (27).

III. Los herederos de Constantino (337-361)

Un período de relativo liberalismo, que en materia religiosa había marcado el gobierno de Constantino, se modificó a su muerte en el año 337. Sus hijos educados

en la nueva fe lo sucedieron, pero sólo dos sobrevivieron en el peligroso ejercicio del poder imperial. Uno, Constante, era ortodoxo niceno, mientras el otro, que se aproximaba al filoarrianismo, gobernó legitimado por la memoria de su abuelo, Constancio I (Cloro), como Constancio II.

Estos emperadores generaron una dura legislación, interpretada generalmente como dirigida contra el paganismo en general, pero que nuestra revisión considera más orientada a sancionar ciertas prácticas asociadas en particular con la predicción. Estas prácticas vinculadas o confundidas con la magia eran entendidas como lesivas para la inestable sucesión imperial.

En el 341, una ley condena los sacrificios y ordena la abolición total de la superstición (*Cod. Th.*, XVI, 10,2) y en el 346, una nueva ley amenaza de muerte a los que sacrifican (*Cod. Th.*, XVI, 10,4).

Esta legislación explicaría que un *Firmicus*, temeroso y atento a acomodarse al cambio, transfiriese la búsqueda científica del equilibrio cósmico a la fe cristiana, pero la mutación denunciaba aus precarios manejos teológicos. La retórica que utilizó en estas circunstancias suena falsa, contenida y artificialmente adaptada a la situación. El declamado desprecio por la vanidad de los ídolos paganos y su convocatoria a destruirlos, lo llevó a convertir el panegírico cristiano en un intolerante alegato que contribuyó a fomentar la denuncia, la represión en incluso la muerte de los adversarios. Esta construcción firmicana ha integrado desde siempre el conjunto de las representaciones conflictivas transmitidas por una historiografía tradicional de manera acrítica.

Nuestra posición se aleja decididamente de esa historiografía para comprobar que en el espacio social tardoantiguo las verdaderas tensiones se daban en clave política entre los nuevos actores cristianos, divididos a partir del gobierno de Constantino en nicenos y arrianos, con múltiples variedades en los márgenes de sus posibles identidades.

Esta situación es, por lo tanto, la que explica el conflicto ahora instalado en el mismo espacio de poder. La oposición entre ortodoxos y herejes, registrada en las actas de los concilios eclesiales, encubría detrás del debate de cuestiones dogmáticas (trinitarias y cristológicas), los verdaderos móviles políticos de la época, expresados en la lucha por la hegemonía que se daba entre los representantes de las principales sedes episcopales: Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla, y el mismo emperador (28).

Podríamos inferir por lo tanto que nuestro polémico autor para sobrevivir pudo haber formado parte del grupo de delatores y perseguidores que pululaban en la corte imperial. El miedo y el oportunismo parecían asociarse para lograr más conversiones que la misma fe cristiana, pero reiteramos que aunque *Firmicus* no lo enuncie de esa forma, el Estado no estaba sancionando tanto a los paganos, como a los agentes heréticos y su función dispositiva frente a una ortodoxia que se consolidaba con grandes dificultades.

Observamos que al solicitar el autor cristiano tan enfáticamente la extirpación total de idolatrías, quería hacer olvidar su pasado de astrólogo neoplatónico. Su intolerancia aparecía entonces más discursiva que real, acerándose así al estilo iracundo de un inquisidor. Es posible que *Firmicus* se hubiese inspirado en los modelos que seguramente circularían en los medios cristianizados, como, por ejemplo, el del fanático Lactancio (especialmente *De ira Dei* y *De mortibus persecutorum*).

Finalmente, arriesgamos una opinión basada en la idea de que nuestro autor no deseaba tanto convertir a los paganos en cristianos, situación que ya no era tan tensa en esa época, como convencer a los emperadores de su propio cambio de fe, y por lo tanto, de su pureza ideológica para sobrevivir en el ambiente cortesano aspirando a la obtención de beneficios concretos.

Sin embargo las consecuencias de su estrategia cristiana parecen inciertas, no llegó a obispo, pero en cambio *Mavortius* obtuvo el esperado cargo de cónsul

en el 335, teniendo como colega a *Arbitio*, uno de los más ambiciosos funcionarios de Constancio II. Este emperador se encontraba sólo en el poder desde el 351, luego de la usurpación de Magnencio y de la muerte de su hermano Constante. El convertido sólo parece haber obtenido el título, para algunos apócrifo, de *vir clarissimus*...

A partir de este análisis, el resultado alcanzado nos permite presentar a *Firmicus* como un hombre de gabinete, egoísta y timorato, capaz tanto de producir textos aduladores para su protector pagano cuanto de transformarse en un oportunista perseguidor cristiano. El autor se constituyó así en testimonio expresivo de una realidad social definida por márgenes de gran ambigüedad.

La acelerada conversión firmicana que siempre se intentó leer en clave de conflicto, representaría en cambio una respuesta adecuada a situaciones de neto corte político, relacionadas con una legislación que trataba infructuosamente de reprimir las intrigas de los funcionarios de la turbulenta corte imperial.

Este fue el contexto, estrechamente ligado con la problemática de la sucesión imperial, donde *Firmicus* había instalado sus manipulaciones políticas. Un ambiente enrarecido en el que muchos ya vislumbraban la influencia del futuro restaurador pagano, Juliano (361-363) (29).

IV. Una atmósfera cultural: filosofía y magia

Especulaciones filosóficas neoplatónicas cruzaban la sociedad tardoantigua, acompañadas de una astrología científica, legitimada por el *status* de ciencia exacta que había adquirido en el contexto helenístico-romano desde el siglo II a.C. Las élites romanas helenizadas eran particularmente proclives a esta astrología científica más sofisticada que la de los *chaldei* de los tiempos de Catón.

La magia y su función adivinatoria desde la época republicana había seducido y alarmado al mismo tiempo. La consulta de los *mathematici* se acompañaba de ciertos ritos, que para algunos denotaban una evidente y al mismo tiempo peligrosa asociación con una magia negativa.

Entendemos con A. Barb que la magia nunca puede desarrollarse sin la religión -sin la creencia de lo sobrenatural- y a este respecto no es fácil deslindarla del campo religioso del que deviene. La magia deriva de una religión deteriorada por su frecuentación con el mundo terrenal que se transforma en magia blanca, positiva -llamada por los griegos *theurgia*- para ir paulatinamente perdiendo su inocencia y convertirse en la temida magia negra -definida por el término helénico *goēteia*: palabra derivada del siniestro sonido de la recitación de las fórmulas mágicas (30). Pero ambas sin embargo fueron consideradas artes ilícitas (*nefariae curiositate*) por la crítica cristiana.

El temor y la sanción llegarán a tales extremos que durante el gobierno de Constancio II si alguno llevaba al cuello amuletos contra enfermedades o era sospechoso de cualquier clase de necromancia, vinculada a las tumbas, etc., se le aplicaba la pena capital (31).

Ubicados en los bordes ambiguos de la ciencia y la magia, los cultores de la astrología consideraban que todas las partes del mundo y los individuos se hallaban regidos por cierto orden universal, y por lo tanto se podían prever acontecimientos por medio de la observación de las conjunciones de los astros, y conocer los destinos individuales a partir del análisis de la ordenación celeste en el momento del nacimiento de cada sujeto, expresados en los horóscopos.

En esta atmósfera cultural peculiarmente esotérica se iban dando encuentros y síntesis entre diversas corrientes filosóficas y místico-religiosas como el estoicismo, el neoplatonismo, las gnosis pagana y cristiana, los monoteísmos, en particular solares y un

hermetismo cada vez más notorio 32).

En relación con este hermetismo, ya había comenzado a darse desde hacía tiempo una gran difusión de sus concepciones en la extendida geografía del imperio, incluso en los centros de lengua latina. Recordemos que la denominada *Hermetica* griega se consideraba compuesta en Alejandría, donde se había configurado el curioso sincretismo entre el Thot egipcio y el Hermes griego. El resultado final fue *Hermes Trismegistos*, divinidad mencionada desde los tiempos de Cicerón hasta la época de autores cristianos africanos del siglo V, como *Quodvulteus*. Cicerón conoció el Mercurio egipcio como la *interpretatio* de Thot, pero ignoraba el título de *Trismegistos* al que Marcial parece ser el primero en hacer alusión en el marco de la literatura latina. Este título es citado posteriormente por autores cristianos como Tertuliano y Lactancio.

El dios *Hermes Trismegistos* (33) (el *tres veces grande*) era quién habría transmitido lecciones que terminaron integrando el denominado *Corpus Hermeticum*, frecuentado por la mayor parte de los ciudadanos romanos. Este texto contiene diecinueve diálogos o tratados que nos han llegado en lengua griega -cuya producción en su mayor parte se dio entre los siglos II y III d.C.- y que parece haber obtenido su unidad literaria definitiva durante la tercera centuria.

Pero pese a esta fachada egipcia, en particular isíaca, el hermetismo revela en sus mitos y genealogías, en su astrología científica y en su espiritualismo filosófico, el ambiente religioso grecorromano en el que se fue gestando durante siglos. Contrariamente a las antiguas sabidurías griegas, se confundían en él, piedad y ciencia, como reacción frente al racionalismo matemático y la objetividad de las clasificaciones aristotélicas clásicas. La piedad, la oración y la ascesis eran los factores que articulaban el camino para la revelación de la divinidad.

Entre las corrientes filosóficas vigentes y en particular entre los neoplatónicos del siglo III, Plotino se destacaba también por el intento de vincular su especulación intelectual con las religiones de salvación en torno al concepto de Uno Absoluto, mientras

que su biógrafo Porfirio desarrollaba interpretaciones alegóricas, dejando el camino abierto a figuras de los siglos siguientes como Jámblico, con su teurgia caldea neoplatónica, a Juliano, Marciano Capella y Macrobio, entre los que más repercusión tuvieron en los siglos posteriores.

Este panorama manifestaba que una dimensión misteriosa del mundo junto con múltiples sincretismos y complejas especulaciones filosóficas integraban los componentes del imaginario dominante en el siglo III, en un vasto imperio con serias dificultades de administración, comunicación a distancia y defensa, e integrado por una multitudinaria y diversa colección de lenguas, costumbres y religiones.

Este imaginario reflejaba rasgos que eran continuación de la influencia de los dispositivos simbólicos paganos de los siglos anteriores, que se proyectarían en el período tardío, acomodándose a los efectos transformadores de la época posconstantiniana.

En este contexto no podemos obviar la influencia de curiosos personajes como Juliano, el caldeo y su hijo Juliano, el teurgo. Este último vivió en la época del emperador Marco Aurelio y se le atribuye la autoría de los *Oráculos Caldeos* (*Logia chaldaiká*), elaborados, según la tradición junto a su padre. Sin embargo es poca la información que nos ha llegado del hijo, transmitida por la *Suda*, un diccionario bizantino del siglo X.

Sabemos que su padre, que debió ser contemporáneo del emperador Trajano, recibió como apelativo **el caldeo**, no porque tuviese un origen mesopotámico, sino por su conocimiento de las denominadas **ciencias caldeas** (magia, astrología, adivinación). Su hijo habría oficiado de *medium* para él con el fin que éste pudiera recibir sus oráculos.

Juliano, el teurgo, heredó entonces de su progenitor la ciencia oracular y el arte de ponerla en verso. Los *Oráculos Caldeos* (34) se han perdido pero conocemos que la obra estaba compuesta en hexámetros y que contenía un conglomerado de ideas platónicas,

filoplatónicas, neopitagóricas, estoicas y orientales, que pretendían alejar a la magia de las prácticas adivinatorias más vulgares.

Se conservan algunos fragmentos de los mismos en numerosas citas de autores posteriores como Proclo, Damascio y Pselo y también entre los neoplatónicos, Porfirio, Jámblico junto con otros, que les dedicaron mucha atención a su interpretación y comentario, coincidiendo con las apetencias e incertidumbres espirituales de la atmósfera cultural de los siglos tardíos.

En este amplio panorama sociocultural que intentamos delimitar, dialogaban actores de diversos *status*, tanto paganos como cristianos, en un campo semántico común donde circulaban dilemas a resolver, antiguas ideas a defender y nuevos símbolos a descifrar. Es así como encontramos a moderados intelectuales de formación filosófica junto a fanáticos cultores de las más excéntricas expresiones esotéricas que con el estímulo de astrólogos y magos, iban organizando la plataforma simbólica propicia para la instalación de los nuevos argumentos religiosos aportados por **la religión del libro**: el cristianismo .

V. Harúspices, astrólogos y magos

El análisis de los intrincados contactos establecidos entre la astrología y el poder político en el mundo romano, nos lleva a una breve revista de la situación religiosa desde la época republicana a los siglos tardoimperiales.

Los diversos cultos y sacrificios religiosos desde siempre habían servido para el mantenimiento de las buenas relaciones con los dioses, contactos que eran generalmente inestables. Cualquier amenaza cuyo control superara la acción humana, era consecuencia de la alteración del equilibrio deseado con las divinidades. Es así como epidemias, terremotos, incendios, etc. y, sobre todo, derrotas en la guerra eran considerados expresión de una posible ineficacia divina.

Los historiadores están de acuerdo en que la Segunda Guerra Púnica generó una fuerte crisis religiosa que alteró las concepciones y prácticas tradicionales. Los ciudadanos republicanos, preocupados por la invasión y las hazañas del victorioso Aníbal, recurrieron a todos los poderes sobrenaturales en busca de auxilio y protección, al sentirse abandonados por sus propios dioses que parecían incapaces de detener el inminente desastre. En consecuencia surgió una imperiosa necesidad de adoptar nuevos cultos y ritos.

Es entonces que los antiguos *numina* de la época arcaica fueron resignados, el panteón capitolino empezó a ser frecuentado por los dioses griegos y las prácticas religiosas etruscas recibieron una gran promoción y difusión, al igual que sus oficiantes, los harúspices.

Al iniciarse el siglo II a.C., el Senado había establecido un compromiso definitivo con el sacerdocio de origen etrusco. Estos especialistas eran reconocidos por su idoneidad en la interpretación de los signos divinos que se manifestaban en tres ámbitos específicos en ciertas peculiaridades de las vísceras -particularmente el hígado- de los animales sacrificados, en la aparición de rayos y en todos aquellos fenómenos extraordinarios o sobrenaturales (*prodigia*) de distinta naturaleza que los hombres creían ver y deseaban interpretar. Estas señales, de cuya exégesis y explicación eran expertos los harúspices, fueron al comienzo consideradas como manifestaciones de la voluntad de los dioses. Pero en la época posterior a la Segunda Guerra Púnica, recuperado el Estado por la victoria romana, comenzó a entenderse la interpretación de los signos en sí mismos como una predicción del porvenir.

La *procuratio prodigiorum* no iba, a partir de ese momento, a satisfacer a los testigos del prodigio y aparecerá un creciente interés general por conocer lo que anunciaba, por lo que era necesario recurrir a los verdaderos expertos en técnicas adivinatorias, o sea a los harúspices.

Por supuesto que estos harúspices eran actores sociales reconocidos desde tiempo atrás en la vida política romana, pero su participación era más bien

limitada. Estos adivinos a pesar de su origen extranjero, se volvieron ahora muy confiables, y su promoción en el espacio político republicano abrió un proceso de íntima colaboración entre las aristocracias senatoriales y el sacerdocio etrusco que, a pesar de ciertos cortes temporales, se mantuvo vigente hasta el Imperio Tardío.

En la época del cónsul Postumio y con motivo de la intervención estatal por medio del *Senatus consultum de Bacchanalibus* del año 186 a.C., hubo un pronunciamiento contra estas reuniones religiosas y la propagación del culto de los misterios dionisiacos. Se equipararán por primera vez, los *responsa* de los harúspices con los decretos de los pontífices y los *senatus-consulta*, para defender y garantizar la vigencia del *mos maiorum*, intentando mantener el equilibrio social y contener el descontrol de las costumbres de los ciudadanos (35).

Los autores antiguos aludían a una disposición senatorial, datada en la primera mitad del siglo II a.C., en la cual se prescribía que en cada uno de los doce pueblos de la antigua confederación etrusca, las familias debían destinar al Estado, seis de sus hijos para realizar estudios religiosos y permitir la supervivencia de la ciencia adivinatoria etrusca (Ciceron: *De Div.* I, 92). Así es probablemente como quedó organizada y reconocida oficialmente la enseñanza de la denominada *Etrusca Disciplina* (36).

Por lo tanto podríamos afirmar que durante los dos últimos siglos de la República, las familias aristocráticas etruscas tuvieron la hegemonía del ejercicio de los sacerdocios y el control de los libros sagrados. Los harúspices tuvieron una política de apoyo al Senado en ocasión de situaciones conflictivas, como por ejemplo, los acontecimientos generados en torno a las reformas de los Graco.

Esta convergencia de intereses entre los adivinos etruscos y las élites romanas, permitió la manipulación y el uso político-ideológico de los prodigios. La posibilidad de instrumentarlos en las prácticas institucionales romanas, convirtió a los harúspices en

colaboradores predilectos del partido senatorial, incluso en detrimento del augurado tradicional.

En torno a los siglos II y I a.C., el colectivo social romano se sentía cada vez más seducido por las técnicas haruspicales que también eran frecuentemente practicadas en el ámbito privado. Los consultantes no esperaban de los harúspices que les predijesen un porvenir inexorable, pero sí que se les indicaran con cierta precisión lo que debían o no realizar en su vida cotidiana para que las situaciones cambiaran a su favor.

El complicado ritual que seguían los harúspices para examinar las entrañas de un animal o para interpretar un prodigio, daban a estas prácticas adivinatorias un carácter técnico, que generaba un interés aún mayor. Es así como los harúspices se multiplicaron y, al margen del sacerdocio etrusco, fueron apareciendo muchos sujetos opinables que ofrecían sus servicios, tanto en la ciudad como en el área rural, explicando la credulidad general de los sectores subalternos.

Esto generará un proceso de depreciación de estas prácticas, ya que del sacerdocio deviene una profesión peligrosa pero bien remunerada, cuyos participantes aparecían siempre dispuestos a aliarse con los conspiradores.

El peligro potencial que el libre y descontrolado ejercicio de los harúspices suponía para la vida política y militar, explica que finalmente se procediese a una cierta ordenación de dichas prácticas adivinatorias bajo la estrecha vigilancia del Estado. Ello condujo a un proceso de **oficialización** y **burocratización**: los harúspices -a los que se les exigió un origen libre- se convirtieron en funcionarios.

Las colonias y municipios contaron con harúspices oficiales (*haruspices publici*) que con frecuencia atestiguan los documentos epigráficos. Los magistrados dispusieron también de sus propios harúspices remunerados. Los jefes militares y los gobernadores de provincia, empezaron a contar con una participación de estos profesio-

nales asimilados ahora a la burocracia estatal. Este proceso iba manifestando la necesidad de realizar la traducción de los libros sagrados etruscos al latín. Sabemos que en esta labor participaron eruditos de origen etrusco, cuyas versiones seguían siendo consultadas hasta los tiempos del emperador Juliano. El conjunto de libros traducidos fue conocido por la historiografía latina como *Etrusca Disciplina*.

Hay sospechas de que estos eruditos no se limitaron solamente a la **traducción** sino también a la **adaptación** de la ciencia etrusca a los nuevos tiempos y a la política del momento. El círculo ilustrado de la *nobilitas* no debió ser ajeno a este proceso de adecuación de la herencia etrusca a los intereses políticos de la más poderosa institución de la época: el Senado.

Esta producción textual generaba especial interés entre los romanos debido a que estaba compuesta con libros de origen divino cuyo contenido había sido revelado por profetas, como Tages o la ninfa Vegoia. Como en otras escrituras sagradas sólo cabía una interpretación del texto, sin lugar a la crítica. Los libros fueron integrándose en la tradición romana hasta constituir uno de los principales apoyos del paganismo, y la reproducción del rol del harúspice junto con la difusión de este *corpus* sagrado, posibilitaron la continuidad de este oficio.

El emperador Claudio fue el primero en comenzar a distinguir el contraste existente entre *externae superstitiones* y *bonae artes*. Esta competencia entre la haruspicina oficial y las nuevas formas de adivinación que circulaban en el espacio social, como la astrología helenístico-oriental, tendía a desplazar la hegemonía de los tradicionales adivinos etruscos.

A partir de los Severos se puede reconocer una recuperación de su influencia en los centros de poder. Si bien esta dinastía apoyaba a los adivinos, al mismo tiempo aplicaba una tradición legislativa ya vigente desde comienzos del Principado. Los emperadores limitaron sus prácticas en el ámbito privado, manteniendo simultáneamente

un estricto control sobre sus intervenciones públicas. La acción de los harúspices fue estimulada en la medida que servía para legitimar el poder imperial y justificar las acciones políticas y militares de los Severos (37).

El prestigio que las técnicas adivinatorias de origen etrusco recuperaron durante el siglo III continuó vigente durante más de una centuria, para empezar a ser limitado drásticamente por los edictos promulgados contra los harúspices por los emperadores cristianos.

Este resurgimiento no fue un fenómeno aislado, varios autores han detectado idéntico proceso en otras técnicas para predecir el porvenir, como la astrología. Con el primer emperador de esta dinastía militar, Septimio Severo, la astrología adquiere por primera vez un rol destacado en el contexto de la designación de un emperador. Esta situación parece justificarse en un período de crisis que tendía a fracturar lo que las divinidades habían decidido, la conservación del poder dentro de una misma familia.

Desde Adriano no había sido necesario utilizar la ciencia de la predicción para designar a los herederos, puesto que el principio de sucesión, que descansaba en el derecho de genitura, funcionaba regularmente haciendo innecesario cualquier procedimiento cabalístico o las habituales intrigas para la elección del sucesor. Durante la época de los emperadores antoninos las predicciones tanto de los caldeos y astrólogos (*mathematici*) como de los harúspices, habían carecido de interés porque los criterios dinásticos permanecieron estables.

La situación sufrió cambios con la muerte del último emperador antonino, Cómodo, en el año 192. A partir de esa circunstancia se hizo necesario, quebrantada nuevamente la sucesión imperial, conocer la voluntad de los dioses para la elección del nuevo emperador. Junto a la astrología y los oráculos, los harúspices más prestigiosos contribuyeron a satisfacer la necesidad de develar el futuro de la sucesión imperial. Las respuestas podían llegar a situaciones de gran peligrosidad. Nuevamente encontramos

que la interpretación de los prodigios o la inspección de las vísceras de los animales sacrificados aparecían como eficaces dispositivos para el conocimiento de la voluntad divina y para posibilitar la presentación de un nuevo gobernante confirmado por los dioses.

Las fuentes de este período reflejan fielmente las estrategias de los pretendientes al trono que para buscar su legitimación se apoyaron en todo tipo de predicciones. La *Historia Augusta* o las *Historias* de Dion Casio describieron innumerables prodigios y presagios ocurridos. Éstos eran mencionados generalmente en dos contextos específicos: el nacimiento del emperador o de un hombre que aspirase al gobierno imperial y el anuncio de la muerte a través de sucesos extraordinarios observados poco antes que ésta ocurra.

Dentro de estos planteos es de particular importancia recordar la influencia de astrólogos y harúspices en la llegada de Septimio al poder. La colaboración con los harúspices en el ámbito político, religioso y militar no fue un obstáculo para que se desencadenara una persecución contra aquellas personas sospechosas de consultar a los *chaldei* y a los magos sobre cuánto tiempo iba a durar la vida del emperador. En los últimos años de su gobierno, el emperador decidió prohibir las consultas a los adivinos y entre ellos, a los harúspices privados, cuando dichas demandas trataran de averiguar el futuro del gobernante. Había percibido la perturbadora circunstancia de reconocer, entre los clientes de estos profesionales, precisamente a los más altos dignatarios de su corte con aspiraciones al trono.

La obra de los autores cristianos (v.g. Tertuliano: *Apologeticum*) condenaba también esta situación durante los primeros años del gobierno de Septimio. Tertuliano denunciaba a aquellos que consultaban a los astrólogos, harúspices, augures y magos en torno a la vida del emperador, utilizando artes inventadas por ángeles rebeldes y prohibidas por Dios. Esto agudizará el enfrentamiento entre Iglesia y harúspices.

Existió a comienzos del siglo III una total identificación entre cristianos y paganos sobre esta cuestión, pues el jurisconsulto *Julius Paulus*, miembro del consejo imperial de

Septimio y prefecto del pretorio bajo Alejandro Severo, recogió en sus *Sententiae*, disposiciones contra la consulta de *hariolos*, *haruspices*, *vaticinatores* (*Sent.* V, 21, 3-4).

Sin embargo, los miembros de la dinastía gobernante continuaban protegiendo a los harúspices públicos. Caracalla tenía obsesión por los oráculos, Julia Domna y el círculo intelectual de las **mujeres sabias** promocionó a Filostrato, autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*, y Alejandro Severo fue el primer emperador que practicó personalmente las técnicas de interpretar las vísceras de animales sacrificados conociendo, además el manejo de la ciencia astrológica, anticipando las prácticas del emperador Juliano en la segunda mitad del siglo IV.

¿Cuál será la actitud de Constantino hacia los harúspices? Apenas transcurridos diez años desde que los harúspices instigaran a Diocleciano a perseguir a los seguidores de la fe cristiana, estos adivinos reaparecen en el enfrentamiento entre los militares que se disputaban el poder: Constantino y Majencio. En vísperas de la batalla de Puente Milvio (312), Constantino llevaba también harúspices entre sus tropas.

Pero algún tiempo después, los edictos del 319 y 320 regulaban la actividad de los harúspices. El primero de ellos (*Cth.* IX, 16, 19), dirigido al prefecto de Roma, Maximus, prohibía a los harúspices entrar en las casas privadas -incluso por motivos ajenos a la adivinación- y al pueblo mantener amistad con este tipo de personas. Las penas con que amenazaba eran muy graves: el harúspice debería ser quemado vivo, mientras que el sujeto que había efectuado la consulta, podría ser desterrado a una isla y sus bienes confiscados. Se establecía que quién denunciase el crimen a la autoridad no sólo no sería considerado un delator, sino que obtendría una recompensa.

Es importante observar que Constantino autorizaba a aquellos que quisieran permanecer servidores de su superstición a practicar públicamente el rito que le es propio.

Los mismos lineamientos estaban presentes en una nueva constitución (*Cth.* IX, 16,2) aparecida pocos meses después. Reiteraba la prohibición de la haruspicina privada sobre la que podían caer duras penas, pero, al mismo tiempo se confirmaba a quienes creían que estas prácticas podían ser útiles, la autorización para utilizar los altares públicos y los santuarios para practicar en ellos el ceremonial habitual.

A partir de estos testimonios oficiales consideramos evidente que el propósito del emperador no era otro que el de hacer una distinción entre la práctica de la haruspicina privada -que quedaba rigurosamente prohibida- y la pública, que, realizada a la luz, seguía autorizada. La peligrosa clandestinidad nocturna y de la habitación privada quedaban proscriptas, mientras la pública se practicaría exclusivamente de día.

Firmicus Maternus, en la *Mathesis*, advertía contra ciertos harúspices y astrólogos, sugiriendo que los buenos adivinos debían desligarse de todo lo comprometedor y turbio. Proponía la mayor discreción con respecto a la situación del Estado y la vida del emperador y aconsejaba evitar hablar motivado por una peligrosa curiosidad (38).

Entendemos entonces con más claridad, luego de analizar sus recomendaciones frente a la legislación constantiniana del 319 y 320, la prudente actitud tomada por el todavía astrólogo pagano, aspirante a ingresar en la corte constantiniana, de evitar todos los posibles riesgos de discriminación. Había leído con corrección el sentido político de estas medidas, basadas en urgentes razones de seguridad y estabilidad interna, que evitaban los usos imprudentes de las prácticas adivinatorias.

Es interesante diferenciar la ley del 320 que empleaba un tono más conciliador que la anterior. Pensamos que esta distinción pudo deberse a la gran aceptación de la predicción y de las prácticas haruspicinales, generalizadas en todos los sectores sociales de la época.

En el primer texto había utilizado el término *superstitio*, en el siguiente suavizó los vocablos utilizados: *consuetudinis uestrae* (prácticas pasadas). Suponemos que esta flexibilidad tendería a solucionar las diferencias existentes en ese momento con la aristocracia senatorial romana.

Hubo, al mismo tiempo, una recuperación del valor de la consulta pública a los harúspices en relación con determinadas situaciones. Un nuevo edicto del año 321 (*Cth.*, XVI, 10,1), establecía que en ocasión de la caída de rayos en edificios públicos, se debía recurrir a los harúspices y los resultados de esta consulta le serían enviados por escrito al emperador (*haruspicum responso*). El Estado imperial trataba de mantenerse firme en la elaboración de dispositivos de control de estos prodigios para evitar efectos negativos en el campo del poder.

Más tarde, en la época de los sucesores de Constantino: sus hijos Constante y Constancio II, las prácticas y rituales relacionados con la predicción, haruspicina y consulta oracular entrarán en la clandestinidad, al implementarse una política de mayor rigor contra los adivinos y harúspices.

En el 341, Constante dictó una ley contra los sacrificios (*Cth*, XVI, 10,2) seguida por otra, en el 346 (*Cth*, XVI, 10,4), que ordenaba la clausura de todos los templos. A partir de esta circunstancia, las prácticas de los harúspices, sean privadas o públicas que exigían previamente el necesario sacrificio, debieron resentirse con estas estrictas disposiciones. Esto seguramente generó el rechazo de los harúspices y la aristocracia romana hacia los herederos constantinianos, especialmente por Constante. Éste, el único de los hijos de Constantino que fue bautizado, actuó en forma fanática, evidenciando una recia conducta contra estas prácticas.

Tras la usurpación de Magnencio (350-353), quién durante su breve período de gobierno había llegado incluso a autorizar los prohibidos sacrificios nocturnos, generando una tregua beneficiosa para los practicantes de la adivinación,

Constancio II generó un nuevo período de represión. Su acción se hizo notar especialmente en Oriente, donde numerosos templos fueron destruidos.

En el 357 se dio una flexibilización de las disposiciones, en particular con respecto a la ciudad de Roma, como consecuencia de la visita que ese año hizo Constancio II para conocer la antigua *Urbs*. A partir de esta experiencia el emperador optaría por una política religiosa más tolerante, excepto para la magia y la haruspicina que fueron reprimidas duramente. En ese año, se hace pública una disposición del emperador al pueblo (*Cth.*, IX, 16,4) para prohibir las consultas a *haruspices*, *mathematici* o *harioli*. En ese momento, ya había llegado a ser César de Constancio, Juliano.

El objetivo del emperador era acabar con la malsana curiosidad (*curiositas*) que conducía a la adivinación del porvenir. La curiosidad fue entonces condenada como la adivinación en sí misma. No habrá ya distinción entre haruspicina pública y privada, el que rehúya a obedecer será castigado con la pena capital y abatido por la espada vengadora.

En el 358 fue promulgada una nueva ley (*Cth.* IX, 16,6), dirigida al prefecto del pretorio que confirmaba este endurecimiento. Constancio tenía la firme voluntad de eliminar la distinción que tradicionalmente existía entre magia y adivinación, equiparando al adivino -*haruspex*, *hariolus*, *augur*- con el *maleficus*. En el 357 los había mencionado separados (*chaldei ac magi...*), en otra disposición del mismo año (*Cth.* IX, 16,5) reprimía exclusivamente el ejercicio de la magia. Observamos que todavía magia y adivinación recibían tratamiento diferenciado y como dentro de la magia o hechicería, el *maleficium*, era la más reprimida.

El decreto de 358 agravó la situación penal de la haruspicina con su asimilación a las prácticas mágicas. Además, no sólo concretaba esta asimilación sino que sancionaba duramente que nadie del séquito (*comitatus*) que fuese sorprendido en una consulta a un

magos o adivinos pudiesen escapar a la tortura y al tormento amparándose en su alto rango.

Habría consenso en creer que esta parte del texto: ... *in comitatu meo uel Caesaris*, parecería ser una alusión a Juliano que estaba iniciado en los secretos de la haruspicina y la practicaba públicamente en sus legiones. Sin embargo las mencionadas leyes del 357 y 358 fueron curiosamente firmadas también por el sospechoso Juliano, en su condición de César de Constancio.

La disposición del 358 constituyó la mejor confirmación de que los altos dignatarios seguían siendo los mejores clientes de los harúspices con el propósito de conocer el futuro de la salud del emperador. La categoría más elevada de la sociedad, altos funcionarios, miembros del séquito imperial, oficiales del *cursus* militar, etc., representaban un verdadero peligro para el emperador de turno.

Las frecuentes usurpaciones, como la de Magnencio, y la proximidad de una nueva guerra en Oriente con los persas sasánidas, aumentaban una indiscreta curiosidad (*Cth.* IX, 16,4). La posibilidad de acceder al conocimiento del momento preciso de la muerte de un emperador generaba un clima de terror frente a la inestabilidad política dominante.

Este contexto avala nuestra opinión de que la represión de la adivinación no obedecía seguramente a motivos religiosos, sino a razones de Estado. La monarquía militar autoritaria temía fisuras en la fundamentación de su poder.

Dos acontecimientos parecen confirmar la dura aplicación hecha por el emperador Constancio II de las leyes de 357 y 358 contra los harúspices. Ambos se produjeron en el año 359. En ese año tuvo lugar el célebre proceso de *Scythopolis*, en el que se vieron obligadas a declarar gran número de personas, algunas de alto rango, acusadas de consultar el oráculo de Bes en Abydos. Paulus fue el notario que dirigió la encuesta contra las respuestas oraculares. Entre los acusados figuraban *Demetrius*, filósofo pagano acusado de haber sacrificado en

varias ocasiones. Amiano Marcelino señala que la acusación no pudo ser negada (*Historias*, XIX, 12,12). El filósofo afirmó que hizo el sacrificio para obtener el favor del dios, pero negó la intención de querer averiguar a través del hígado del animal sacrificado todo lo que se podía esperar del porvenir. El acusado finalmente fue absuelto.

Este estudio de caso nos permite observar que en esa ocasión no se aplicaron las leyes del 341 y 346 que prohibían el sacrificio, sino las de 357 y 358 que castigaban duramente las prácticas adivinatorias.

En aquel mismo año tuvo lugar otro episodio, en casa de *Barbatio*, el antiguo *comes domesticorum* de Galo, que sucedió a *Silvanus* como *magister peditum praesentialis*, una de las más altas dignidades militares del Imperio. Un enjambre de abejas se había instalado en la residencia del funcionario, lo que constituía un evidente presagio. En el mundo romano-helenístico la creencia en los presagios anunciados por abejas estaba muy difundida. En Etruria, en particular, los harúspices interpretaban este signo como de mal augurio, en cambio para Plinio podía ser también una buena señal. Las frecuentes intervenciones de los harúspices en la interpretación de los prodigios acabaron por identificar el enjambre de abejas con un signo de inquietantes connotaciones.

Barbatio, siguiendo esta tradición, consultó a los harúspices en calidad de expertos en prodigios, quienes le anunciaron que el hecho presagiaba un gran peligro, la muerte del emperador y el advenimiento de un sucesor. El funcionario y su esposa *Assyria* proyectaron sus ambiciosos deseos en el simple *responsum* de los harúspices. *Barbatio*, había cometido un delito porque tenía prohibida la consulta por el decreto del 358, ya que formaba parte del *comitatus* imperial. Esta transgresión provocará la muerte del matrimonio (39).

Es interesante recordar como *Firmicus*, dos décadas antes ya nos había advertido sobre estos riesgos al describir la vida y formación profesional de un astrólogo del siglo IV (*Mathesis*, XXX: *Qualis vita et quale institutum esse debet mathematicis*). Éste sólo debía dar *responsa publicas* y ante la pregunta adecuada correspondía contestar en voz

alta. No debía jamás responder a lo que no estaba permitido solicitar o decir. Sugería el no contestar jamás a aquel que interrogaba sobre la situación del estado o la vida del emperador romano. Esto no estaba permitido, menos por una *curiositas* culpable (*nefaria curiositate*). Según nuestro autor, el adivino debía evitar hacer un descubrimiento sobre la situación del Estado, por lo tanto, si no se evitaban estas circunstancias, se convertiría en un **acelerado**, digno de todo castigo, aquel que interrogaba de manera imprudente sobre el destino del emperador. Incluso nos aclara que a aquellos harúspices que aceptaran esta presión de los particulares, las mismas vísceras le impedirían obtener respuesta, complicando la observación, puesto que el emperador era el único sobre el cual los astros no tenían poder para pronunciarse. Lo adecuado para la conducta de un adivino era actuar en público y estar lo más lejos posible de conflictos, querellas y sediciones (49). Era también muy importante no asistir a los cuestionados sacrificios nocturnos (41) y sobre todo era imprescindible para aquellos que ejercían la disciplina del divino arte, desarrollar la práctica públicamente y bajo los ojos de todos (42).

Firmicus se había anticipado a las enérgicas disposiciones de Constancio II, en particular la del 358 (*Cth.* IX, 16,6), que como señalamos suprimía las excusaciones de torturar a los miembros de la corte imperial, sospechosos de haber consultado adivinos, harúspices, etc. Para ese momento, ya hacía algunos años que el astrólogo había elaborado, como rápida estrategia de acomodación a los nuevos tiempos sacudidos por compulsivas acciones penales, su panfleto cristiano *De errore profanarum religionum*. En definitiva *Firmicus* había resuelto su alejamiento de un peligroso oficio y demostraba su adhesión al orden institucional establecido por una autoritaria monarquía, capaz de transformar a los antiguos ciudadanos en obedientes súbditos, temerosos de alterar la *felicitas* imperial.

VI. La corte imperial de Constancio II (351-361)

El Estado romano tardío estuvo caracterizado por la presencia de monarcas autócratas de origen militar y por el desarrollo de una burocracia centralizada

que permitía la entrada de hombres nuevos, en particular cristianos de los sectores medios urbanos, precariamente alfabetizados y poco comprometidos con el legado del *mos*, propio de los sectores aristocráticos más resistentes al cambio religioso.

La época posconstantiniana representó un período difícil para los nuevos gobernantes cristianos que se integraban en el espacio político. De los hijos de Constantino que gobernaron a partir del 337, muertos Constantino II (340) y Constante (351), Constancio II quedó como único emperador hasta su desaparición en 361.

Nos preguntamos por una parte, si se puede considerar a Constancio II como continuador de las directrices ideológicas instaladas por Constantino y por otra, cuáles fueron sus verdaderas intenciones para resolver las cuestiones políticas y religiosas heredadas.

Para algunos fue el paradigma del buen administrador, defensor de la nueva Roma fundada por su padre, Constantinopla, en cambio para otros simplemente representó el papel de un débil emperador filoarriano, asesorado por burócratas y eunucos, y obsesionado por conspirativas predicciones. Recordemos que los concilios convocados por él, como Sirmio (357) y Rímini (359), tendía a mostrar su tendencia antinicensa de convertir al arrianismo en religión de Estado.

La problemática básica sobre la que concentró este gobernante su atención fue la sucesión imperial, cuestión planteada desde la época de su padre y articulada al conflicto generado en el mismo centro de poder por las actitudes autónomas de sus parientes más cercanos y posibles herederos, Galo y Juliano (43).

La corte imperial se había convertido, durante el gobierno de los hijos de Constantino, en un ámbito sanguinario donde se reunían un conjunto de funcionarios y militares de carrera ambiciosos y capaces de toda vileza, desde la denuncia hasta la responsabilidad de la muerte de sus competidores. El gobierno de Constancio II fomentó de modo particular los aspectos más negativos de estos cortesanos.

Las fuentes epigráficas nos permiten reconocer entre ellos a peculiares individuos como *Arbitio*, colega de *Mavortius*, *Barbatio*; *Valentinus*, etc. Dentro de este controvertido hábitat el cónsul *Mavortius* (355), protector de *Firmicus*, afectaba ser el más pacífico.

La desmesurada preocupación del emperador por el efecto de las predicciones sobre su propia permanencia en el poder y el futuro de la sucesión imperial, desató como consecuencia una serie de persecuciones y asesinatos, que definieron los rasgos más notorios de su gestión.

Cabe señalar que este reciente cristiano, simpatizante de un arrianismo autoritario, representaba un típico actor social de la época, temeroso tanto de la astrología y magia, en las que seguramente él mismo creía, como de sus efectos en una sociedad que se identificaba naturalmente con esas prácticas (44).

En la colección de actores sociales representativos de este clima cortesano debemos incluir junto a los *Barbatio*, *Arbitio*, *Valentinus*, ... mencionados, al eunuco *Eusebius*... Todos ellos fueron hombres ambiciosos, crueles y delatores, que funcionaban como solícitos asesores informando los susceptibles oídos del emperador.

Conocemos aspectos de la actuación pública de algunos de estos funcionarios a través de la prosopografía (45): *Valentinus*, por ejemplo, representaba el *cursus* militar característico del siglo IV. Era un *protector domesticus*, incluso el primero entre ellos, por lo tanto se convirtió en un *primicerius protectorum* que llegó a ser *tribunus* y finalmente *dux*.

En nuestro análisis sobre estos ambiciosos personajes recurrimos a otra fuente, esta vez literaria de contenido histórico, las *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino, que incorporan información más amplia sobre la mayoría de ellos, además de múltiples reflexiones críticas, a partir de su mirada de inteligente observador de la sociedad de la segunda mitad del siglo IV (46).

Este agudo narrador era un pagano de formación filosófica, por lo tanto sus opiniones, más allá del condicionamiento dado por su cultura griega y su formación en el ambiente antioqueño, aparecen ante los lectores como autónomas y de considerable objetividad. Sus relatos, por lo tanto, operan como eficaces instrumentos para el conocimiento del tono político imperante en los centros de poder de la época de Constancio II.

Nuestro escritor pertenecía a una respetable familia provincial. Su escenario fue la Antiochía tardoantigua, rica ciudad del curso inferior del Orontes, que por su proximidad a la frontera persa sasánida, se convirtió en un lugar de gran concentración de fuerzas militares. Amiano recibió una educación bilingüe. El *rhetor* Libanios, su compatriota y amigo, lo llamó *Marcellinos*. En el 350, siguiendo el camino de los jóvenes de su condición social, fue admitido entre los *protectores domestici*, grupo de élite de la guardia imperial. Más tarde en el 353, fue asignado por Constancio II al séquito personal de *Ursicinus*, *magister equitum* de Oriente, que se encontraba en Nisibis. Cuatro años después, cuando el militar concurrió a la corte de Milán para reemplazar al franco *Silvanus*, lo hizo acompañado por este joven oficial que estaba forjando su prestigio en el *cursus* militar. En la Galia conoció a Juliano, para entonces César, que había reemplazado a su hermano Galo, en un ambiente de inquietud agudizado por el aumento de tensión con los persas en el *limes* oriental. Pronto *Ursicinus* y su fiel Amiano fueron enviados a Oriente. Involucrado entonces en aventuras e incluso espionaje, Amiano logró escapar de la ciudad sitiada de Amida, para reunirse con el *magister equitum*, y regresar probablemente juntos a Antioquía. Como consecuencia de la toma de Amida por los persas, *Ursicinus* perdió el mando.

La convergencia de dos episodios modificarán sustancialmente la situación profesional del futuro historiador: la usurpación de Juliano (359) y la muerte súbita de Constancio II (361). Juliano sucedió a su primo y Amiano lo acompañó en una nueva campaña contra los persas (363), incluso hasta el momento de la propia muerte del emperador. Concluiría así su carrera militar pero comenzaba su

vida literaria y su vocación por el relato histórico. Fue a vivir a Roma, posiblemente después del 378.

De Antioquía a Roma, este autor se estableció en la *Urbs* imperial, en un espacio ocupado por una élite letrada y orgullosa de su pasado, donde realizó lecturas públicas de sus historias, pretendiendo continuar e imitar las *Historias* de Tácito (47).

Sabemos que Amiano tuvo el pretencioso objetivo de completar la obra de este historiador romano, desarrollando el período que abarcaba desde Nerva hasta Valente (96-378). En las mencionadas *Rerum gestarum libri*, abarcaría entonces doscientos ochenta y dos años de la historia imperial, pero lamentablemente los trece primeros libros se perdieron, llegando a nosotros solamente los dieciocho restantes (XIV – XXI). Estos últimos nos acotan los hechos comprendidos entre los años 353 y 378.

Amiano, un griego que escribía en latín, fue un soldado que había viajado mucho, en los diez años de servicio militar, al menos hasta la muerte de Juliano, y a través de las visitas realizadas a Egipto y Grecia, obtuvo una clara percepción del complejo panorama imperial, en particular de la *pars orientis*, aunque no descuidaría su atención por Occidente, en particular el ambiente social de la antigua capital, Roma.

Nos señala P. Brown, en su *Power and Persuasion in the Late Antiquity* (1992), como Amiano Marcelino, implicado en la política violenta que rodeaba al emperador, a los generales y a los altos funcionarios, describió sus experiencias como una *venatio*, como un coto cerrado donde se veía forzado a utilizar su astucia en contra de los enemigos.

Las historias de violencia y crueldad que influyeron de forma decisiva en la formación de criterios en la historiografía moderna, sobre las acciones de la autocracia de la Roma Tardía, están relacionadas casi siempre con hechos que ocurrieron cerca del

emperador o actos cometidos en las provincias por aquellos gobernadores y militares, que creían gozar del inestable apoyo del emperador y su círculo selecto.

Observamos a través de la lectura de sus *Res Gestarum* como Amiano, ciudadano romano de la *pars orientis*, percibió también críticamente los rasgos negativos del mismo ambiente romano, su Senado y su población (*Senatus populi que Romani vitia – Amm. XIV, VI*), ofreciendo así una descripción de la ciudad de Roma, a la que Constancio II conoció por primera vez en el 357 (*Constantii Avg. Militaris ac velvt triumphalis in urben Romam advenvus – Amm. XVI, X, 1-19*). Nos permite enterarnos de la entrada solemne que Constancio Augusto hizo en la antigua capital imperial, semejante al triunfo propio de los victoriosos generales de antaño, luego de la muerte del usurpador Magnencio (48).

La aristocracia romana nunca había perdido su rol político y, en este momento aparecía recuperada culturalmente, en función de un objetivo tendiente a la conservación de la herencia de la *paideia* clásica y del *mos* tradicional. Sin embargo ante la mirada aguda de Amiano aparecía como una clase vanidosa, torpe y corrupta. Es así que nos hablará del ambiente romano, en el que dominaban las grandes familias de los *Nicomachi* y de los *Simmachi*.

Es posible que la visita del emperador a Roma hubiese tenido como motivación un intento de recuperación de las buenas relaciones entre el nuevo centro político oriental, Constantinopla, con el tradicional escenario imperial, en manos de una soberbia aristocracia que había asistido al *adventus* de Constancio II.

La ceremonia del *adventus*, la entrada solemne del emperador y sus representantes en una ciudad, era un evento importante para el imaginario de la época. Los centros urbanos importantes, incluso la misma Roma, habían dejado de ver un emperador, a excepción de Antioquía y Constantinopla, en donde los emperadores pasaron largos períodos entre el 337 y el 377. Después del 378 se irán a Constantinopla para no retornar a las antiguas y prestigiosas sedes.

Al retomar la lectura de las páginas de nuestro historiador, observamos que nos ofrece una fuerte condensación, una descripción de la fisonomía siniestra del poder: a la imagen tranquila y paradigmática del *ciuis* tradicional, enfrenta la ira de los hombres nuevos, cuya voz, expresión y hasta forma de caminar, les recuerda a los ciudadanos cultos de ese momento, como él inclusive, los cambios que deben soportar. Amiano ejemplifica así con la presentación del panorama político de la corte (*comitatus augusti*) registrando una serie de violencias y hechos conspirativos observados en torno a la figura del emperador.

En el libro XVIII. 1 (*Invierno 358-359*), nos relata detalladamente los motivos por los que el *magister peditum* -la más alta dignidad militar de la época- *Barbatio* y su esposa *Assyria* fueron decapitados por orden de Constancio II, acusados de crimen de lesa majestad. Una grave situación cuyo análisis retomamos:

En la residencia de *Barbatio*, las abejas, como manifestamos anteriormente, habían tejido un enjambre bien visible (*examen apes texere perspicuum*). Se consultó entonces, como era habitual para estos casos, a los expertos en prodigios, temiéndose un presagio de peligro (XVIII.III.2). La esposa de *Barbatio*, *Assyria*, indiscreta e imprudente, hizo escribir a una esclava experta en escritura cifrada, una carta donde le pedía a su marido que frente a la próxima muerte de Constancio y su propio ascenso al poder, no la abandonase por la esposa de Constancio II, *Eusebia*, de gran belleza (XVIII.III.3). La carta fue enviada secretamente pero la esclava mandó una copia al ambicioso *Arbitio* (49), cortesano que estaba detrás de los cargos y bienes de sus colegas. Éste hizo inmediatamente la denuncia al emperador. *Barbatio* fue acusado y debió reconocer haber recibido la carta, al tiempo que se probaba que *Assyria*, su mujer, la había escrito. Ambos murieron decapitados.

El malogrado *Barbatio*, cuya carrera profesional representaba el *cursus* militar característico del período tardoantiguo (50), era un hombre bastante inculto pero que no dejaba de ser intrigante y orgulloso. Llegó a traicionar a Galo, calumniar a Juliano y fue el

acusador de otros funcionarios ante la suspicaz audiencia de Constancio II. La habilidad conspirativa lo llevó finalmente a su propia eliminación.

Pero en este clima de temor, delación e intolerancia no cesarían los apremios y las ejecuciones de inocentes. Entre estos últimos *Valentinus*, funcionario militar, fue torturado con otros por complicidad, aunque luego pudo comprobarse su inocencia. Como compensación por la injusticia del proceso de lo nombró *dux* en *Illyrium*.

Valentinus había formado parte de los *protectores* que constituían un cuerpo de soldados de rango. Eran jóvenes de buena familia que aprendían el oficio militar, y los mejores, podían llegar a integrar el primer rango de ese cuerpo (*primicerius*), pudiendo convertirse en comandantes de unidad. Ammiano también fue uno de ellos durante su *cursus* militar.

Otro intrigante y siniestro cortesano era *Eusebius*, miembro de los *cubicularii*. Éstos se seleccionaban entre los esclavos de origen persa o armenio. *Eusebius* fue un servidor resentido, que presionó a Constancio II contra Galo y Juliano y lo inclinó a relacionarse con los obispos arrianos, condicionado su postura político-religiosa.

En este sombrío ambiente descrito por el testimonio de Amiano, aparece otra serie de sujetos acusados del crimen de lesa majestad y condenados a muerte (*Amm.* XIX.XIII). Entre los numerosos procesos llevados a cabo por el obsesionado emperador (*Amm.* XIX, XII.2) se encontraban en particular los referidos a los episodios del oráculo de Abydos (Tebaida) donde el dios Bes, revelaba el porvenir, descifrando el inquietante futuro demandado por los consultantes (*Amm.* Xix.xii.3), involucrando ciertas esquelas sospechosas de contener deseos contrarios a la continuidad del emperador (*Amm.* Xix.xii.4), etc. Así actuaba -según Amiano- un emperador ...*et suspicax et minutus*, personaje de *auricula mollior* (*Amm.* XIX.XII.5).

Los ciudadanos cuestionados por la suspicacia de este emperador eran demasiados: *Simplicius*, acusado de interrogar el oráculo sobre sus chances de

obtener el poder, pero que luego de ser torturado, salvó la vida y sólo fue exiliado (*Amm. XIX.XII.9*). *Parnasius*, funcionario relacionado con sueños y estatuas que hablan (*Amm. XIX.XII.10*), intelectuales y poetas como *Andronicus* (*Amm. XIX.XII.11*) y filósofos al estilo de *Demetrius* (*Amm. XIX.XII.12*). Muchos fueron los que llegaron a la pena capital, además de Barbatio y su mujer, por ejemplo: un sujeto que fue acusado de llevar remedios para la fiebre, pasar la noche en las tumbas y ser capaz de envenenar, u otro hombre denunciado por buscar los horrores de las tumbas y los fantasmas de las almas errantes que salían de esos mismos lugares (*Amm. XIX.XII.14*).

El emperador estaba alterado porque sostenía que era demasiada gente la que acudía ante divinidades, árboles sagrados y oráculos, para averiguar el momento de su muerte (*Amm. XIX.XII.15*).

Mientras tanto en el palacio ciertos funcionarios y eunucos lo adulaban, haciéndole creer que estaba protegido y que su estrella tutelar lo favorecía defendiéndolo de sus numerosos y muchas veces ficticiales enemigos (*Amm. XIX.XII.16*).

Las anécdotas se acumulan y nos llevan a una saturación actográfica, pero también nos alertan sobre conspiraciones políticas, reales o imaginarias, capaces de conmover el espacio de poder, y que estaban estimuladas desde los márgenes simbólicos del espacio social por prácticas adivinatorias y rituales mágicos.

Estos hechos justificarían la permanente persecución de cortesanos relacionados con astrólogos, oráculos y estatuas parlantes o con cualquier culto esotérico alternativo. Sin embargo como explicación nos parece insuficiente y por lo tanto planteamos una respuesta que trata de descubrir los objetivos de un proyecto político de mayor alcance detrás de la acción discriminatoria y sanguinaria ejercida por el emperador.

Constancio II intentaría definir una nueva aristocracia de servicio fiel y en especial cristiana, frente a una élite senatorial, más cerrada, soberbia y sospechosa de

sedición. ¿Así podríamos también llegar a entender la interesada conversión de nuestro *Firmicus*?

VII. Fiestas y calendarios: tiempo social y tiempo sagrado

Las fiestas regularmente repetidas del antiguo calendario romano, permitían descubrir rasgos distintos de una sociedad muy diversificada. Las fiestas en Roma tuvieron su origen en la religión. Al igual que los demás pueblos de la Antigüedad, los romanos no conocían la diferencia entre fiestas religiosas y cívicas. Esta distinción llegó a ser una característica importante de la sociedad tardoantigua cuando debieron coexistir, a partir de la difusión del cristianismo, fiestas profanas y eclesiásticas (51).

Junto a la rica secuencia de festividades que debían su aparición al ritmo de las actividades rurales, surgieron aquellas otras fiestas y juegos instituidos por algún motivo especial, como eventos naturales, victorias militares, etc. Los calendarios de *Filocalus* y *Polemius Silvius* muestran sus festejos tardíos, como en el caso de las populares *Saturnalias* (52).

A mediados de la cuarta centuria, en la Roma contemporánea del emperador Constancio II, un rico aristócrata cristiano, *Valentinus*, recibió como obsequio un *codex* ilustrado conteniendo un calendario para el año 354, hecho por el más famoso calígrafo del siglo, *Furius Dionysius Filocalus*, él mismo también cristiano. *Filocalus* escribió su propio nombre al costado de los buenos deseos de bienestar para *Valentinus*, adornando la página de apertura del *codex*:

Valentine
vivas
floreas
gavdeas

Valentine
lege feliciter

Salvis Augustis Felix Valentinus

Este delicado artista estará relacionado con el papa Dámaso y se infiere que también podría haber llevado a cabo tareas comisionadas por Melania la Mayor, la dama ascética que fue peregrina en Tierra Santa y protectora de Rufino. El contexto sociocultural del momento propiciaba la producción de esta tipología de códices para un público culto que demandaba estos bienes de prestigio y distinción social, cuya cuidada factura debía quedar a cargo de talleres o incluso de escribas y calígrafos que trabajaban independientemente para el mercado librario (53). Para la aristocracia senatorial, a la que pertenecía *Valentinus*, esta demanda garantizaba la pervivencia de la tradición clásica que constituía tanto un programa de restauración política como un trabajo de recuperación erudita de la cultura pagana.

En Occidente, la cultura clásica todavía se identificaba con esta idea programática de restauración política que le confería prestigio frente a los propios cristianos, sensibles también a esa cultura pero confundidos frente al dilema, al igual que Jerónimo, de ser ciceronianos o cristianos... (54). Sin embargo el nuevo y auténtico debate cultural lo empezaban a conducir los cristianos...

A parte de su belleza formal y la afectuosa intención del obsequio, el *codex* de *Filocalus* podía llegar a constituir un dispositivo de gran utilidad para un aristócrata que vivía en la Roma tardoantigua. Como calendario le marcaba los más importantes eventos celebrados en la ciudad durante ese año, incluyendo fiestas paganas, aniversarios imperiales, conmemoraciones históricas y fenómenos astronómicos. Era sencillamente el calendario público de la ciudad de Roma para el año 354.

El *codex* se convirtió por lo tanto en una fuente importante para investigar el estado de la religión pública pagana y los rituales vigentes de una sociedad compleja en proceso de cristianización.

Este calendario era el núcleo de un manuscrito mayor, compilado como un simple códice para *Valentinus*. Contenía por ejemplo listas con nombres de cónsules romanos y

prefectos de la ciudad, *Natales Caesarum*, una sección ilustrada con signos astrológicos de los planetas, que manifestaba la vigencia de la ciencia de la predicción en la medida que ésta circulara dentro de un espacio público controlado por las autoridades, pero contaba también con una lista de obispos cristianos de Roma y las listas de deposiciones de obispos y mártires.

De alguna manera observamos que por la gran diversidad de contenidos, y coincidiendo con R. Salzman habría que llamarlo *Almanaque ilustrado del 354* (55).

Es probable que *Polemius Silvius* lo consultase, un siglo después, para elaborar su propio almanaque del año 449.

Perdidos el original y una copia carolingia del siglo IX, el *codex* calendario filocaliano nos llegó finalmente a través de una copia humanista. Al recorrerlo encontramos la mención de festivales paganos y aniversarios imperiales que nos llevan a concluir que seguramente eran un reflejo, una expresión real de la vigencia de un paganismo tardorromano. Nos permite fundamentar la existencia de prácticas concretas vinculadas con cultos paganos oficiales en el interior de la ciudad de Roma postconstantiniana.

Coincidimos con los autores que sostienen la supervivencia de ritos paganos, porque revalorizamos la presencia de un paganismo tardoantiguo, no como un *topos* literario, sino como una manifestación concreta de una fenomenología constatada (56).

Sin embargo la interpretación de estas pervivencias en el siglo IV fue generadora de muchas polémicas (57). Si bien paganismo y cristianismo suelen aparecer casi siempre como términos abstractos o dimensiones simbólicas, hoy sabemos que se proyectaban en actores sociales concretos, quiénes a través de estrategias y tácticas de acomodación tendían a lograr una convivencia pacífica, mientras intentaban compartir las vivencias de una herencia cultural común, en lugares reconocidos como el anfiteatro, el circo, etc.

La astrología, por ejemplo, estaba tan difundida en los grupos paganos como en los cristianos, al utilizar ambos la semana planetaria: Saturno, Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus. Esta secuencia derivaba de observaciones astronómicas revestidas de connotaciones zodiacales que estaban destinadas a la predicción de destinos individuales, debiendo excluir por prudencia y seguridad los horóscopos de los emperadores. Esta precaución garantizaba que en la medida que esta práctica adivinatoria no estaba aplicada a la acción política conspirativa, podía circular para satisfacción de todos los hombres de la Antigüedad Tardía, fuesen éstos paganos, cristianos ortodoxos, cismáticos o herejes.

Recordemos que la variable **tiempo**, en cuanto medio para orientarse en la realidad social, es un instrumento cognitivo y varía según los contextos sociales, dando lugar a cómputos cronológicos y calendáricos junto a valoraciones sociales y mítico-religiosas diferentes.

La religión antigua, en cuanto era por un lado religión cósmica ligada a la naturaleza y a su ritmo, y por otro estaba profundamente integrada a una realidad política y social, nos auxilia para explicar la evolución sociocultural del imperio romano.

A las concepciones específicas del tiempo pagano, el judaísmo aportó su matriz para la percepción cristiana del tiempo, configurándose la semana hebdomadaria que gira en torno del sábado, día de descanso hebreo al término de seis días de labor. Observamos entonces confluir la concepción astronómica-astrológica de la semana astral con el ritmo temporal laboral judaico, modificado por el domingo cristiano, legitimado a su vez por la legislación constantiniana.

Este conjunto refleja un tiempo socialmente regulado con la participación del cristianismo postconstantiniano que había elaborado su propia y original concepción del tiempo, buscando generar un fuerte factor de identidad colectiva.

La proclamación por parte del emperador del domingo como día festivo, al intentar legitimar en el plano social y jurídico la primacía del tiempo cristiano, no significó sin embargo una cristianización definitiva del tiempo social, pero sí representó con seguridad el acuerdo de partes que intentaba con éxito clausurar el conflicto religioso existente. El proceso de cristianización del tiempo en la legislación constantiniana preludiaba la transformación del cristianismo en religión del Estado.

La interpretación global del contenido y las circunstancias de producción del *codex* del 354 nos hizo coincidir con un planteo que el visionario Santo Mazzarino había propuesto hace décadas, sobre la situación de Roma tardía: "*città del compromesso paganeggiante e dell'umana tradizionale tolleranza*" (58).

Una prueba de ello se puede tomar de un documento significativo, el calendario filocaliano, que testimonia como, en una Roma todavía en vías de cristianización, un aristócrata cristiano regulaba su tiempo social según dos ritmos paralelos y evidentemente vistos de modo no conflictivo.

El documento también atestigua el hecho de que el tiempo social cristiano fue largamente mensurado, de modo podríamos decir pragmático y a nivel de una mentalidad colectiva, por el calendario pagano y que sólo lentamente éste fue transformándose a partir del proceso de construcción de una semana cristiana que giraba en torno al domingo (59).

VIII. Conclusiones

Nuestra indagación concluye con la afirmación de que gran parte del imperio, durante la cuarta centuria, constituyó un espacio social donde paganos y cristianos lograron un *modus vivendi* por medio de la acomodación y la asimilación de las tradiciones aristocráticas paganas en una trama urbana paulatinamente cristianizada.

Analizando en particular la sociedad de mediados del siglo IV, observamos como convivían tres instituciones: las élites romanas paganas, el emperador con su burocracia y el culto imperial, y la Iglesia cristiana con su progresiva organización jerárquica.

Los festivales paganos y los juegos festivos y circenses, el culto imperial que sostenido por el emperador y las aristocracias urbanas constituía un importante criterio de sistematización de los eventos para el calendario anual, y la persistencia de una astrología en la que confluían la función de adivinación con la vinculada a la mensura temporal, ofrecían tanto a los ciudadanos paganos como a los cristianos numerosas ocasiones de compartir los placeres lúdicos y un conjunto de bienes culturales comunes.

Las fiestas conmemorativas de ideales abstractos, por ejemplo el culto a *Roma Aeterna*, tendían a compatibilizar posturas y sensibilidades en competencia, y además trataban de evitar, siguiendo las influencias neoplatónicas de la época, el sacrificio de animales, el uso de incienso, etc., a la vez que permitían la supervivencia de una dimensión simbólica, cargada de esoterismo.

El calendario de *Filocalus* si bien estaba, como ya señalamos hecho por un cristiano y dedicado a otro cristiano, está circunstancia no habría evitado seguramente al calígrafo tener contactos con las prácticas mágicas y los tratados de astrología vigentes en ese momento de acomodación.

Un siglo después, aparecerán en otro calendario, el de *Polemius Silvius*, importantes anotaciones cristianas, al agregar la Navidad (*Natalis Dominis corporalis. Solstitium e initium hiberni*), eliminando el *Natalis Invicti* solar, e incorporar el 6 de Enero como también las deposiciones de Pedro y Pablo (*Depositio sancti Petri et Pauli*), el 22 de febrero, sin negar las antiguas fiestas del 15 de Febrero, las *Lupercalia*, pero transformando a las *Saturnalia*, todavía mencionadas por el calendario filocaliano, en simples *Feriae Servorum* (60).

Finalmente, recordamos dos casos expresivos del tono cultural de una época en la que inercias y mutaciones redefinían la organización social y simbólica de los centros urbanos. Uno, ocurrido en torno al 440, cuando los cristianos de Ravena participaban en la gran fiesta de *Capodanno* en ocasión de las Calendas de Enero, integrando una procesión que revivía la euforia cósmica pagana. Los hombres, vestidos como los más importantes planetas, en realidad representando a los dioses del panteón romano, desfilaban solemnemente por el Hipódromo de la ciudad (61). El otro, cuando un papa romano, a finales del mismo siglo, reiteraba la prohibición a los cristianos de participar en impúdicas festividades, testimoniando la vigencia y vitalidad de las antiguas *Lupercalia*, en pleno centro de la ciudad de Roma, donde paganismo, *superstitio* y magia, a pesar de las sanciones jurídicas y las amonestaciones eclesiales, continuaban acomodándose y resignificándose en la trama social del nuevo mundo cristiano (62).

Notas

1) Vide: ZURUTUZA H. y BOTALLA H., *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales* (ss. III-IX), Rosario, UNR-Homo Sapiens, 1995. Introducción: Las dos miradas, pp. 9-21; ZURUTUZA H., "Imaginario y culturas en la Antigüedad Tardía", en *Boletín de Historia Social Europea*, La Plata, Nro. 4, 1992, pp. 51-68.

2) Es importante recordar el valor de la obra de P. BROWN, especialmente su temprano interés por clarificar la especificidad de la Antigüedad Tardía, en: *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, New York, W.W. Norton & Company, 1989 (1971). El autor sostiene: *This book is a study of social and cultural change. I hope that the reader will put it down with some idea of how, and even of why the Late Antiquity world (in the period from about AD 200 to about 700) came to differ from 'classical' civilization, and of how the head-long changes of this period, in turn, determined the varying evolution of western Europe, of eastern Europe and the Near East* (p. 7).

3) Cf. ZURUTUZA H., "El cristianismo y la sociedad tardoantigua en Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. Planteos historiográficos y puntualizaciones históricas", en ZURUTUZA H., BOTALLA H. y BERTELLONI F., *El hilo de Ariadna. Del Tardoantiguo al Tardomedioevo*, Rosario, Homo Sapiens, 1996, pp. 37-54

4) AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo* (Quarantacinquesima settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo), Spoleto, 3-9 aprile 1997.

Esta convocatoria significó una revisión del estado de la cuestión sobre el fin del mundo antiguo. Cabe señalar que sus sesiones se abrieron con la disertación de Averil Cameron sobre la percepción actual de la crisis del Imperio Romano. Ella ha considerado que al modificarse las posiciones historiográficas y metodologías tradicionales, se debe entender el paso de la Antigüedad al Medioevo en términos de **transformación**, **mutación**, más que de **crisis**. Esta historiadora ha destacado el criterio de continuidad en detrimento del de ruptura entre mundos diversos que al estar en contacto se influyeron recíprocamente, resignando definitivamente el enfoque gibboniano que dominó la historiografía europea occidental. Averil Cameron representa uno de los campos historiográficos más fértiles en estos momentos, el anglosajón, en el que se destacan figuras de la talla de R. MacMullen, P. Brown, etc. Vide CAMERON Averil: *Un impero. Due destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 d.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993), de la misma autora: *Christianity and the*

Rhetoric of Empire. The development of Christian discourse, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1994; MACMULLEN R., *Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries*; New Haven and London, Yale University Press, 1997; BROWN P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin, The University Wisconsin Press, 1992; del mismo autor: *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza 1995 (1995); *Il Sacro e l'Autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma, Donzelli 1996 (1995), entre las más recientes publicaciones del campo historiográfico destacado.

5) MOMIGLIANO A. y otros: *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, Alianza, 1989 (1963).

Cabe señalar que en esta rica compilación de trabajos científicos no encontramos la colaboración del tardoantiquista italiano Santo Mazzarino. La omisión descortés o la competencia interesada determinaron que el aporte de uno de los más grandes historiadores italianos de este siglo no se integrase a la obra. Tensiones de corte historiográfico y metodológico e incluso cuestiones personales entre Momigliano y Mazzarino explicarían la ausencia del último en la convocatoria del Instituto Warburg; Cf. ZURUTUZA H.: "El cristianismo y la sociedad tardoantigua en Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino. Planteos historiográficos y puntualizaciones históricas", en ZURUTUZA H., BOTALLA H. y BERTELLONI F., *op.cit.*, pp. 37-54.

6) El prestigioso instituto londinense se fundó a partir de la rica acumulación bibliográfica de la biblioteca del intelectual hamburgués Aby Warburg. Fue trasladada a Londres desde Hamburgo acompañando en su exilio al Instituto Warburg en 1933, para evitar las violencias del clima de la Alemania nazi en vísperas de la Segunda Guerra, siendo albergados en la Universidad de Londres e incorporados definitivamente a esa institución el 28 de noviembre de 1944. Vide SAXL F., "La historia de la biblioteca de Warburg (1886-1944)", en Gombrich E.H.: *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, Alianza 1992 (1970, 1986), pp. 299-313.

Gertrud Bing, judía hamburguesa, unida por vínculos amistosos y culturales con otro exiliado, el italiano de origen hebraico Arnaldo Momigliano, le permitió la importante convocatoria de investigadores que tuvo como brillante resultado académico la edición de la obra en cuestión: *The conflict between Paganism and Christianity...*, 1963.

7) Cf. OPELT I., "Il convertito convertitore", en *Patristicum*, 1987 (*Incontro XV*, 1986); FRASCHETTI A., "La feste, il circo, i calendari", en *Storia di Roma 4. Caratteri e morfologie*,

Torino, Einaudi, 1980, p. 609 y ss.; SCULLARD H.H., *Festival and ceremonies of Roman Republic*, London, Thames and Hudson, 1981, pp. 51 y ss.

8) Cf. AA.VV., *Pagani e Cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma (361-410)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12-13 Nov., 1993), a cura di F.E. Consolino, F. Manelli y S. Cosenza, Rubettino 1995.

9) Vide, SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 1975 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 11); Cf. PETERSON E., "El monoteísmo como problema político", en *Tratados Teológicos*, Madrid, 1966, 1935.

10) FIRMICUS MATERNUS: *Mathesis*, I-VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Texte établi et traduit par P. Monat; Cf. CUMONT F., *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1937.

11) Cf. Q. Flavius Maesius Egnatius Lollianus signo Mavortius, 5. En JONES A.H.M. et alii: *The Prosopography of the Later Roman Emiire, I. AD 260-395*, Cambridge, At the University Press, 1971, pp. 512-514; Vide: *Fasti* (355), en Bagnall R., Cameron A., Schwartz S., Worp K.A.: *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987, pp. 244-245.

Q. Fl. Maesius Egnatius Lollianus

Praefectus Urbis Romae (PVR) 342

Praefectus praetorio (PPO) 355-356 Illyricum (Constancio II)
(Cf. *Amm. Marc. 15.3.8*)

Consul (Cos) pos. 355 con Fl. Arbitio (magister utriusque militiae)

12) Cf. VOGT J., "Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande", en Momigliano A. y otros, *op.cit.*, pp. 53-70; PIETRI Ch., "La politique de Constante II: Un premier 'Césaropapisme' ou l'imitatio Constantini", EN: *L'Eglise et l'Empire au IV siècle (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XXXIV)*, Vandoeuvres-Genève, 1987, pp. 113-172.

13) Vide: MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.- 408 d.C.)*, Bruxelles, Latomus, 211 (*Revue d'Etudes Latines*), 1991; ESCRIBANO PAÑO M.V., "Usurpación y religión en el siglo IV. Paganismo, cristianismo y legitimación política", en: *Antigüedad y Cristianismo*, VII 1990, PP. 247-272; de la misma autora:

“Superstición, magia y herejía”, en *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua, III*, Santiago de Compostela, 1987, III, pp. 41-60; GRAF F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Ideologie et pratique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1994; CURRAN J., “Constantine and the Ancient Cults of Rome: the legal evidence”, en *Greece-Rome*, vol. XLIII, Nro.1, Oxford, 1996; MAURICE J., “La terreur de la magie au IV^{ème} siècle”, en *Revue historique de droit française et étrangère*, vol. 6, 1927.

14) Vide: *Fasti*, en Bagnall R., Cameron A., Schwartz S., Worp K.A., *op.cit*, pp. 244-245

15) AMMIEN MARCELLIN, *Histoire (Rerum Gestarum – Libri qui suversuunt)*, Tome I (Livres XIV-XVI), Galletier E. Y Fontaine J., Paris, Les Belles-Lettres, 1968, Tome II (Livres XVII-XIX), Texte établi, traduit et annoté par Guy Sabahh, Paris, Les Belles-Lettres, 1970

16) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, II. 1.3.

En estos párrafos el autor plantea que al escribir libros de astrología, se debe primeramente dar una iniciación a los que quieren estudiar la disciplina, de modo que, formados en los principios correctos, adquieran con más facilidad la ciencia de la predicción, la ciencia de lo divino.

17) MANILIO, *Il poema degli astri (Astronimica)*, Verona, Mondadori, 1996 (Fondazione Lorenzo Valla).

Este poeta, contemporáneo de Augusto y Ovidio, deseaba conocer, y hacer conocer a todos, el secreto del universo, entendiéndolo a éste, no como un mero agregado de átomos, según creían los epicúreos, sino como una inmensa arquitectura divina, un admirable organismo providencial. El centro de esta inspiración divina eran los astros. El poeta de los astros se convirtió en un tratadista astrológico.

18) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis, IV, Proemiun*, 1.3

El autor le relata a Mavortius, los peligros que le acarrearía el desempeño de su oficio de litigar, rodeado de individuos indeseables, sólo capaces de tener envidia y malevolencia frente a su conducta recta como abogado. Al abandonar su actividad en los tribunales, ha recuperado la tranquilidad y como consecuencia está liberado de toda preocupación y desvelo, alejado de lo terrenal se dedicará ahora a las discusiones celestas y divinas. Inferimos que deberá contar con el apoyo económico de su protector o quizás con la promesa de obtener un cargo en la administración imperial constantiniana que estaba incrementándose con el ingreso de hombres nuevos. Cf. TURCAN R., *Introduction a L'erreur des religions païennes*, Les Belles Lettres, p. 15

18) FESTUGIÉRE R.P., *La révélation d'Hermès Trismégiste. L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris J. Gabalda et Cie, 1944. *Le dieu cosmique*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1949; FOWDEN G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993 (1986).

Del *Corpus Hermeticum*, atribuido a Hermes Trismegistos, uno de los fragmentos más sugestivos y significativos, para penetrar en la complejidad de una filosofía religiosa tan poco conocida como determinante en la historia de la cultura tardoantigua, es *La pupila del mundo*. Vide EREMETE TRIMEGISTO, *La pupila del mundo* (a cura di Ch. Poltronieri, Introduzione di G. Filoramo), Venezia, Marsilio 1994

20) MONTERO S., "Política y adivinación en el Bajo Imperio: emperadores y harúspices (193-408 D.C.), *op.cit.*; MAC MULLEN R., *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Aineation in the Empire*, London and New York, Routledge, 1992 (1996). Cf. en particular los siguientes capítulos: II: Philosophers, III: Magicians y IV: Astrologers, Diviners and Prophets.

21) Cf. SMITH J.Z., *Drudgery Divine. On the comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, U.K., University of London, 1990 (Jordan Lectures in Comparative Religion – XI), TURCAN R., *The cults of the Roman empire*, Oxford, Blackwell, 1997 (1992), Chapter 6: Occultism and Theosophy, pp. 266-290; MAC MULLEN R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London, Yale University Press, 1981; del mismo autor: "Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries", *op.cit.*, 3. Superstition, pp. 74-102.

22) Cf. AMMIEN MARCELLIN, *op.cit.*; PIETRI Ch., "La politique de Constance II: un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio constantini?", *op.cit.*

23) FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions paiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, Texte établi, traduit et commenté par R. Turcan.

24) *Ibidem*, VIII, 1-3 (Prosopopeya del sol): 1. *Si conuocato omni genere humano Sol habita contione loqueretur, desperationem uestram hac forsitan orationes percuteret: "(...) 3. Ad initium diei a deo factus sum: hoc mihi sufficit solum"*

25) INGLEBERT H., *Les romains chrétiens face a l'histoire de Rome. Histoire, Christianisme e romanités en Occident dans l'Antiquité Tardive (III-V siècles)*, Paris, Instituto d'Etudes Augustiniennes, 1996 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 145).

- 26) Cf. ARCE J., *Estudios sobre el Emperador Fl. CL. Juliano (Fuentes literarias, Epigrafía, Numismática)*, Madrid, CSIC, 1984, 4. La Campaña de Persia, pp. 46 y ss.; CAMERON Averil, *Un Impero. Due Destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 D.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993), Capítulo II, p. 51 y ss.
- 27) ZURUTUZA H., "Paganismo y Cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII", en Zurutuza H., Botalla H., *Paganismo y Cristianismo...*, op.cit., PP. 111-127.
- 28) Cf. TEJA R., *La "tragedia de Efeso (431): Herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995
- 29) ARCE J., op.cit.
- 30) BARB A.A., "La supervivencia de las artes mágicas", en Momigliano A. y otros, op.cit., p. 119
- 31) AMMIEN MARCELLIN, op.cit., XIX, XII, 13.
- 32) MORESCHINI C., *Dall' "Asclepius" al "Crater hermetis". Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.
- 33) Cf. FESTUGIÈRE R.P., *La révélation d'Hermes Trismegiste. L'Astrologie et les sciences occultes*, op.cit., FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, op.cit.
- 34) *Oracoli Caldaici* (A cura di Tonelli A., con testo greco), Milano, Rizzoli, 1995. Fueron compilados por primera vez por W. Kroll, a finales del ochocientos, discutidos y traducidos luego por H. Lewy, a mediados de los años 50 (*Chaldeans Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Cairo 1956) y publicados más recientemente por E. Des Places (*Oracles Chaldaïques*, Paris 1971). Vide MONTERO S., *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, Trotta, 1997.
- 35) Cf. MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano...*, op.cit., p.6 y ss.
- 36) Ibidem, Introducción, pp. 5-12; Vide BARB A.A.A., "La supervivencia de las artes mágicas", en Momigliano A. y otros, op.cit., pp. 117-143.
- 37) Cf. MONTERO S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio*, op.cit., El resurgimiento de la haruspicina: la dinastía de los Severos, pp. 13-35.

38) FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis*, XXX, 4: ... *nefaria curiositate*

39) Vide Infra: 6, *La corte imperial de Constancio II*

40) FIRMICUS MATERNUS, *op.cit.*, XXX, 3: ... *responsa publice*), 8: ... *sit ad publicum assiduus accessus (...) sed tibi in omni conversatione placent quieta moderatio; fuge seditioes, fuge semper turbulenta certamina.*

41) *Ibidem*, 9: *Numquam nocturnis sacrificiis intersis.*

42) *Ibidem*, *ant.*: ... *sub conspectu omnium istius diuinae artis exere disciplinam.*

43) PIETRI Ch., *La politique de Constance II: Un premier "Césaropapisme" ou l'imitatio Constantini?*, *op.cit.*, p. 113-172.

44) AMIANO MARCELINO, defensor de la *paideia* clásica trató de exponer cómo se conciliaban los ritos adivinatorios paganos con una razón superior, (*Historias*, XXI, 1,7). Conociendo la pasión del historiador antioqueño por la astrología, es interesante señalar la cantidad de testimonios encontrados en su obra sobre las relaciones de los adivinos con el poder. Le debemos descripciones detalladas de las persecuciones y purgas llevadas a cabo por el emperador Constantio II contra culpables e inocentes, generalmente enemigos imaginarios creados por el excesivo celo del gobernante (Cf. *Historias*, XVIII-XIX).

45) VALENTINUS, Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, A.D. 260-395, *op.cit.* p. 935.

Valentinus

Primicerius Protectorum Tribunus (en 359)
dux en Illyrium, después 359

46) AMMIEN MARCELLIN, *Amm.* XVIII.III. 5 (Nota 155, p.193)

47) Cf. CAMERON Alan, "The Roman Friends of Ammianus", en *Journal of Roman Studies*, 54, 1964

48) LA PENNA A., *La cultura letteraria*, 10: *La rinascita letteraria del tardo seculo*, IV, Parte Terza: *Le culture*, En: *Storia di Roma*, 4: *Carratteri e morfologie*, Torino, Einaudi 1989, p. 819.

49) FLAVIUS ARBITIO, Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I. AD 260-395, *op.cit.*, PP. 94-95; AMM. XVIII.III.6 (Nota 154, p. 193: El Magister *Equitum praesentialis*, constituía el segundo rango de la jerarquía militar).

Flavius Arbitio

Soldado común

Dux (Constantino)

Magister Equitum – 351 (?)–361 (Guerra contra Magnentius)

50) BARBATIO: Cf. JONES A.H.M. et alii, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, AD 260-395, *op.cit.* p. 146.

51) Cf. BRINGMANN K., “El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma”, en Schultz U., *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid 1993 (1988), pp. 65-75.

52) Ibidem, GINZBURG C., *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991 (1986), IV: Enmascararse de animales, pp. 144-147.

53) CAVALLO G., “Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano”, en AA.VV., *Historia de la lectura en el mundo occidental* (bajo la dirección de Cavallo G. y Chartier R.), Madrid, Taurus, 1998 (1997), pp. 95-133.

54) CAVALLO G., “Libro y público a fines de la Antigüedad”, en Cavallo G. (Dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995 (1975), pp. 129-130.

55) Cf. SALZMAN M.R., *The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles- Oxford, England 1990

56) ZURUTUZA H., “Paganismo y Cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII”, en Zurutuza H., Botalla H., *op.cit.*, pp.111-127; Cf. PONTAL O., *Histoire des conciles mérovingiens*, France, Editions du Cerf, 1989 (CNRS).

57) SALZMAN M.R., *op.cit.*, pp. 16-18

58) MAZZARINO S., "La propaganda senatoriales nel tardo impero", En *Doxa*. 142. 1951

59) Vide FILORAMO G., RODA S., *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Bari 1992, VI: Tempo pagano e tempo cristiano, pp. 231-277

60) FILORAMO G., RODA S., *op.cit.*. Recomendamos la consulta de la parte documental 3 A-B: La conquista cristiana del calendario: A) Fasti di Furio Filocalo, Februius, Augustus, December; B) Fasti di Polemio Silvio, Febrarius, Augustus, December, pp. 260-266

61) BROWN P., *Il Sacro e l'Autorità*, OP.CIT., P. 18; Cf. MESLIN M., *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, 1970, pp. 51-93.

62) Vide DUVAL Y.M., *Les Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome*, REL, LV (1978), pp. 222-270. El trabajo plantea una interesante polémica sobre la autoría del *Adversum Andromachum*, generalmente atribuida al papa Gelasio. Una revisión crítica considera en cambio que pudo haber sido Felix III, el que elaboró la carta que criticaba el festejo de las escandalosas fiestas.

4. MARGINALES Y MONSTRUOS

... Después, como Amando y Eliano habían juntado en Galia una banda de campesinos a los que llamaban Bacaudas y provocado ruidosos tumultos, Diocleciano nombró César a Maximiano, por sobrenombre Hercúleo, y lo envió contra ellos. Éste, con su pericia militar, dominó fácilmente la inexperimentada y desordenada tropa de campesinos

PAULO OROSIO, *Historia adversus paganos*, VII, 25

... tu (Maximiano) has apuntalado, al lado del príncipe (Diocleciano), el poder romano que se derrumbaba, con la misma oportunidad que tu ancestro Hércules antaño prestó ayuda a vuestro soberano Júpiter en medio de las dificultades de la guerra de los Gigantes, tuvo gran parte en la victoria y demostró así que había devuelto el cielo a los dioses más que lo había recibido de éstos. ¿No era parecido a los monstruos de doble forma este azote que se abatió sobre nuestro país, y del que no sabría decir, César, si fue dominado por tu valor o apaciguado por tu clemencia, cuando campesinos que ignoraban por completo el arte militar tomaron afición por éste, cuando el labrador se hizo soldado de infantería y el pastor, caballero; cuando el hombre de los campos, llevando la devastación a sus propios cultivos, siguió el ejemplo del enemigo bárbaro? Pero ¿qué? Apenas calmado este deplorable ataque de furor...

MAMERTINO, *Panegyricus Maximiano Augusto dictus*
Pan. Lat. II (10), IV, 1-4

... Se acercó Rigaut, el hijo del campesino Hervis. Era un joven robusto, vigoroso y de brazos fuertes; había un palmo entre un ojo y el otro; en sesenta comarcas no se podía encontrar un rostro más tosco y menos agraciado. Su pelo era erizado y sus rodillas estaban negras y quemadas pues no las había lavado en seis meses, y la única agua que habían recibido alguna vez era la lluvia del cielo.

GARIN LE LORRAIN