



REVISTA DE LIBROS

## Relecturas

### *El mundo de la antigüedad tardía revisitado\**

**Peter Brown**

**A**ntes de volver a visitar *El mundo de la antigüedad tardía*<sup>1</sup>, después de un cuarto de siglo, es importante que revisitemos el cuarto de siglo que lo precedió para poder comprender los orígenes de la perspectiva que caracteriza al libro desde su mismo comienzo. Ese cuarto de siglo estaba todavía dominado, en todas las áreas que más me preocupaban, por el gigante trabajo de Mijaíl Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*<sup>2</sup>. Edward Gibbon, por el contrario, era una figura distante. Su *Decadencia y caída del Imperio Romano* era en general percibido como poco más que una obra maestra literaria, desde cuyas páginas los estudiosos del mundo clásico y las personas de actitud correcta e “ilustrada” escogerían algunas pocas citas lapidarias, con el fin de justificar su propia indiferencia soberana por los últimos

---

\* Publicado originalmente como “SO Debate. The World of Late Antiquity Revisited”, en *Symbolae Osloenses*, Vol. 72, No. 1, 1997, pp. 5-30. Traducción de Adrián Viale, publicada con permiso de Peter Brown, *Symbolae Osloenses* y Taylor & Francis Ltd., <https://www.tandfonline.com>. Las referencias bibliográficas fueron adaptadas al formato de *Rey Desnudo*.

- 1 P. Brown: *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, Thames and Hudson, 1971; las reimpressiones de W. W. Norton (Nueva York 1989) y Thames and Hudson (Londres 1995) contienen una actualización bibliográfica cuyas adiciones pueden ser reveladoras para el lector.
- 2 M. Rostovtzeff: *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, The Clarendon Press, 1926; ver A. Momigliano: “M.I. Rostovtzeff”, *The Cambridge Journal*, Vol. 7, 1954, pp. 334-341 [= *Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma 1955, pp. 341-453]; G. Bowersock: “The Social and Economic History of the Roman Empire of Michael Ivanovich Rostovtzeff”, *Daedalus*, Vol.103, 1973, pp. 15-23; J. Andreau: “Introduction”, en M. I. Rostovtzeff: *Histoire économique et sociale de l’empire romain*, París, Robert Laffont, 1988, pp. i-lxxxiv; M.A. Wes: *Michael Rostovtzeff. Historian in Exile*, Stuttgart, Franz Steiner, 1990; B. Shaw: “Under Russian Eyes”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 82, 1992, pp. 216-228.

siglos del mundo clásico y, en especial, por su desagradable fermento religioso. No fue sino hasta el bicentenario de la publicación de los primeros volúmenes de la *Decadencia y caída* que yo mismo intenté, junto con otros académicos, evaluar el alcance, la seriedad y la triste claridad de visión de Gibbon, el historiador de la religión y el imperio<sup>3</sup>. Pero en los años 1950, había sido Rostovtzeff quien nos había dicho que aquellos que estudiaban la era posterior a Diocleciano y Constantino, e incluso posterior a Septimio Severo, debían resignarse a moverse en un mundo extraño, fatalmente agotado y ya “barbarizado” desde adentro por los trastornos catastróficos del tercer siglo d. C.

A diferencia del olímpico Gibbon, Rostovtzeff —el Rostovtzeff de aquellos apasionantes últimos capítulos de la *Historia económica y social*, “El Imperio Romano durante el periodo de la anarquía militar” y “El despotismo oriental y el problema de la decadencia de la civilización antigua”—era una presencia viva, inquietante, para todos los jóvenes estudiantes. Lidiamos con un fenómeno a escala europea. Hace poco tiempo, mi amiga y colega Lellia Cracco Ruggini escribió cómo, en 1952, subió la empinada escalera hacia el estudio de Plinio Fraccaro, llegando un poco sin aliento por la ansiedad, para introducirse como una potencial estudiante de posgrado, solo para que le pusieran en sus brazos la *Historia económica y social* de Rostovtzeff junto a los cuatro volúmenes de la edición de los trabajos de San Ambrosio en la *Patrologia*. “Léalos, piense acerca de ellos”, fue la perentoria advertencia de Fraccaro. “Vea lo que puede sacar de allí”<sup>4</sup>.

Fue exactamente en el mismo año, en Irlanda, que recibí un llamado mucho menos solemne, pero igualmente decisivo, hacia el Imperio Romano tardío. En los estantes de la biblioteca de préstamos de la Royal Dublin Society en Ballsbridge me crucé, totalmente por accidente, con ese pesado volumen de color verde oliva, cuyas magníficas ilustraciones e impresión majestuosa hablaban con una autoridad instantánea a un principiante. Un edificio clásico en granito gris claro, la Royal Dublin Society se alzaba como un monumento al gusto elevado y al espíritu público de sus fundadores anglo-irlandeses, ahora enfrentados, del otro lado de la calle, por la moderna fachada, más francamente vernácula, de la sede central del Irish Sweepstake, resplandeciente con gigantescos, brillantes tréboles verdes. Tal vez ya en el autobús en el que volvía a Glenageary, ciertamente a la

---

3 P. Brown: “Gibbon’s Views on Culture and Society in the Fifth and Sixth Centuries”, *Daedalus*, Vol. 105, 1976, pp. 73-88.

4 L. C. Ruggini: *Economia e società nell’Italia annonaria*, Bari, Edipuglia, 1995, p. ix.

hora del té, había dado con esos últimos capítulos, y había comenzado a leerlos, todavía con el escalofrío de un joven al enfrentarse a un relato de algún desastre verdaderamente memorable. Aprendí sobre

La revolución social del siglo III, que destruyó los fundamentos de la vida económica, social e intelectual del mundo antiguo<sup>5</sup>.

Yo estaba ya preparado para juicios así de melancólicos. Mi intención era estudiar historia medieval y moderna en Oxford —1952 fue para mí un año soñado, solitario, pasado en Irlanda, entre la *public school* en Inglaterra y el New College, Oxford—. Ya me atraía la crisis previa a la Reforma en Europa. Había comenzado a leer *El otoño de la Edad Media*, de Johan Huizinga. Allí había aprendido que

Hacia el final de la Edad Media, una sombría melancolía pesaba en las almas de la gente, y, además, que no debería sorprenderme: porque

Grandes males forman el trabajo preparatorio de la historia<sup>6</sup>.

Rostovtzeff, por lo tanto, simplemente me llevó un milenio hacia atrás, no hacia la Roma clásica, sino a los inicios aparentemente desastrosos, dentro del propio Imperio Romano, de un mundo medieval pos-romano, que estaba destinado —así parecía de mi lectura de Huizinga— a vivir sus últimos siglos, también, a la sombra de la catástrofe.

Entre los muchos grupos sociales descontentos, en muchos países de Europa a mediados del siglo XX, la minoría protestante de Dublín, y especialmente protestante anglo-irlandesa, tenía buenas razones para mantener un melancólico sentido de parentesco con las atribuladas élites del Imperio Romano en sus últimos y más feos días. No habían sufrido, por supuesto, como la *bourgeoisie* de la Rusia de Rostovtzeff, pero ciertamente sabían que ahora vivían en tiempos menos gloriosos. Las filas de sus miembros masculinos se habían reducido por las grandes guerras. Sus horizontes se habían vuelto limitados a través del desbaratamiento de un imperio de alcance mundial. Se enfrentaban, en su propio país, es decir en la recién independizada República de

---

5 Rostovtzeff, *The Social and Economic History*, op. cit., p. 477.

6 J. Huizinga: *The Waning of the Middle Ages*, Nueva York, Anchor Books, 1954, p. 31; ver W.E. Krul: *Historicus tegen de tijd Opstellen over leven en werk van J. Huizinga*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1990.

Irlanda, al dominio de lo que les parecía, al menos desde su punto de vista, una versión burda de la comunidad nacional que alguna vez habían reclamado liderar. Sin ser tocados por las nociones de decadencia más estridentes de la Europa central —como las que encontraría más tarde en Oswald Spengler y en los desagradables capítulos iniciales de la, por otra parte memorable, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* de Otto Seeck—, nosotros, en Dublín, estábamos resignados al hecho de que los imperios, en efecto, pasaban y que los ideales de unos pocos ilustrados podían demasiado fácilmente ser inundados por las certezas estrechas y la intolerancia religiosa de la aplastante masa de sus compatriotas.

Lo que era distintivo acerca de este estado de ánimo en Irlanda, si se lo compara con grupos similares en la cercana Inglaterra, era que los temas de la religión y lo “exótico”, lo no europeo, tenían ya una resonancia inusualmente fuerte. Ambos aspectos me acercaron, inconscientemente, más a la antigüedad tardía propiamente dicha que al mundo clásico o medieval. El protestantismo de la Iglesia de Irlanda era profundamente diferente al anglicanismo. No estaba tocado por la mística romántica de la continuidad con la Edad Media. Los católicos “romanos”, en nuestra opinión, podían quedarse con la Edad Media. Los protestantes irlandeses, de hecho, miraban deliberadamente a través de un presente católico abrumadoramente “romano”, a través de la trágica devastación de la Irlanda medieval y temprano moderna, a las glorias pre-medievales de lo que todavía se llama Irlanda “cristiana temprana”, una Irlanda cristiana, es decir, que estaba lo suficientemente lejos de las imágenes comunes de la Roma medieval como para ser tratada como un objeto de interés incluso por los protestantes. Era nuestra propia Antigüedad Tardía del Norte. De hecho, los manuscritos del Libro de Durrow y del Libro de Kells, que yo había comenzado a visitar regularmente en la Biblioteca del Trinity College, en Dublín, cuya espléndida galería de exhibición estaba, en aquel tiempo, invariablemente vacía y habitualmente mal calefaccionada, todos datan de antes de la época de Carlomagno. Habían sido producidos en monasterios fundados en la antigua era de Justiniano. Sus artistas eran contemporáneos lejanos de Heraclio, Justiniano II y los califas omeyas de Damasco.

Era, también, un protestantismo “bíblico”. Aunque no era fundamentalista, asumía un conocimiento amplio del Antiguo y Nuevo Testamento, y, por lo tanto, si bien solo de forma indirecta,

de todo el Cercano Oriente antiguo. Egipto, Babilonia y Siria, como “el ungido del Señor”, y no Atenas, eran lo que el mundo antiguo era para nosotros. Como correspondía a una nación de autodesignados poetas, con altos estándares de educación elemental en latín, Virgilio y Horacio estaban siempre presentes; pero Roma misma nos era presentada, de manera regular, más en la persona de Poncio Pilato o en los viajes de San Pablo que en figuras como Catón, Cicerón y Augusto. Mi primer enfrentamiento serio con el griego se llevó a cabo para leer el Evangelio de San Juan. No era una elección de lectura del griego que un purista clásico, en Inglaterra o en el continente, hubiera hecho; pero Basilio de Cesárea, al menos, lo podría haber aprobado.

Lo “exótico”, también, tenía una fuerte presencia. A la manera de generaciones de protestantes irlandeses, Inglaterra permaneció, para mi familia, como un lugar lejano, pero el Imperio Británico y sus poblaciones siempre estaban presentes. En tiempos de recesión económica, el Imperio Británico ofrecía empleo a los hombres jóvenes, y sus territorios se volvían la fuente de horizontes inesperadamente amplios en la vida, por lo demás estrecha, de un país pequeño y pobre. “En el extranjero” era una frase cargada de sentido. El “en el extranjero” de mi padre lo llevó, como ingeniero ferroviario, sin que él lo supiera, cerca de la antigüedad tardía, a Egipto y Sudán. El árabe era un idioma obligatorio para todos los oficiales del Sudan Railways. Cuando finalmente regresó a Irlanda, en 1948, un compendio de frases de cortesía sudanesas, que contenía delicadas frases árabes de saludos y preguntas educadas, era prominente en su biblioteca, como lo era una edición de lujo de *Los siete pilares de la sabiduría* de T. E. Lawrence, que yo leería de principio a fin cada vez que retornara a casa en vacaciones desde mi escuela en Inglaterra. Me habían dicho que, a los tres años, había sido presentado por una niñera etíope para recibir la bendición del emperador fugitivo Haile Selassie en una fiesta de la iglesia en la catedral anglicana de Jartum, llamada San Julián —es decir, nombrada por Juliano, el apóstol de Nubia en el siglo VI, cuya misión había sido apoyada ni más ni menos que por la emperatriz Teodora—. Un encuentro tan cercano con el último emperador cristiano verdaderamente “bizantino” de la historia fue claramente considerado un evento deseable por quienes me lo relataron. Más significativo aún, recuerdo la forma en que me impresionó Santa Sofía de Constantinopla. No se hablaba de ella, como lo hubiera hecho Gibbon, como de un último toque de grandeza romana por los decadentes griegos de Oriente. Más bien escuché sobre ella, en Irlanda, como un eco inimaginablemente distante de las preocupacio-

nes de los administradores coloniales, que debían tener en cuenta la opinión de las poblaciones musulmanas en Egipto, Palestina e India. Para tales poblaciones, su gran cúpula era el símbolo orgulloso de la única ciudad importante del mundo islámico que no había sucumbido a la agresión de Francia e Inglaterra. Era una imagen de Constantinopla vista, más naturalmente, desde los países del Medio Oriente más que desde Roma.

Este doble legado, con sus raíces profundas en mi niñez, ya garantizaba, tal vez, que la religión y lo “exótico” (lo no europeo y, por implicación, lo no clásico) eran a la vez demasiado amplios, demasiado omnipresentes y demasiado ricos como para que su intrusión en el mundo clásico fuera descartada de antemano como síntoma inequívocamente negativo de decadencia. El poder de ambos había comenzado a desconcertarme e intrigarme. El colapso de un imperio ilustrado podía, en efecto, ser un evento catastrófico, de acuerdo a lo que sabía; pero era poco probable que no fuera interesante.

Es un aspecto agradable y estrictamente necesario de los jóvenes el hecho de que deban mirar con un escepticismo pertinaz los pesimismos más melodramáticos y tímidamente alimentados de sus mayores. Pero es el servicio único que brindan las universidades, con sus bibliotecas actualizadas en todos los lenguajes europeos, el aparejar ese oscuro descontento con una agenda académica, con el objetivo de revisar opiniones aceptadas sobre la naturaleza de una época. Las imágenes oscuras de “la decadencia de la civilización antigua” fácilmente podrían haberse deslizado hacia mi imaginación. Eran parte de una decoración obligada que, con un buen gusto melancólico, podía esperarse de cualquier europeo ilustrado. Muchos lamentaban el ascenso del cristianismo, que había triunfado y cambiado (y, parecía, para peor) en los últimos y enfermos siglos del mundo antiguo. Otros fueron persuadidos con demasiada facilidad, dado el desagradable estado de la Europa del siglo XX, de que los cambios de su propio tiempo anunciaban el retorno a una nueva barbarie y el acercamiento de la sombra de un nuevo *Bas Empire*.

Esto no ocurrió. En cambio, fue posible establecer en unos pocos años, en Oxford, una tenaz guerrilla contra la dominante y melodramática noción de la decadencia y caída del Imperio Romano. Era una guerrilla conducida en cada nivel de detalle y en muchos ambientes. Tuvo lugar en las salas de lectura de clásicos, teología y estudios orientales de la Bodleian Library. Su terreno

privilegiado fue, muchas veces, las estanterías de nuevas adquisiciones de revistas académicas; porque, en cualquier momento, un informe arqueológico o el descubrimiento fortuito de algún artefacto podían poner en tela de juicio veredictos establecidos sobre la prosperidad de una ciudad, asentamiento o región romana tardía, y sobre la tenacidad de su tradición clásica. Dependía también, en gran medida, de una forma que parece inimaginable en los años 1990, de la disponibilidad y la relativa baratura de libros en todos los idiomas, almacenados en los estantes de librerías como Blackwell's, Parker's y Thornton's. Tal actividad es usualmente denominada "investigación". Es eso, pero es, por supuesto, mucho más que eso. Equivale nada menos que a la búsqueda vacilante de un nuevo lenguaje de cambio histórico, de hecho, de una nueva sensibilidad histórica, en sintonía con diferentes fenómenos, o preparada para ver los mismos fenómenos en una luz diferente, menos siniestra. Este cambio de visión se produce, por lo general, mediante la exploración de los estantes de las bibliotecas especializadas; pero está acompañada en todo momento por un proceso más profundo de reevaluación intelectual e imaginativa. Implica el movimiento de una gran parte de los muebles pesados y tradicionales que toda una cultura, y no simplemente una disciplina universitaria, ha colocado en una amplia región: la parte posterior de la mente de un historiador.

Los libros que más hicieron para provocar esta instalación de un nuevo amueblado mental, y la reorganización del antiguo, son los que uno podría esperar. Lo que es difícil de medir es su impacto peculiarmente agudo y a menudo idiosincrático en los últimos años de la década de 1950 y 1960. Los exámenes de honor de Oxford en Historia Moderna incluyeron un tema especial sobre la edad de Agustín. Nada como esto, por supuesto, fue ofrecido a los historiadores de la antigüedad de la orgullosa escuela de Litterae Humaniores. Fue mientras preparaba ese escrito, en 1955 (y no para ningún trabajo previo, que habían estado dedicados en su totalidad a la historia inglesa y a la temprana Edad Media europea, desde 919 a 1273), que absorbí con un deleite fascinado —y lo hice, por primera vez en mi vida, de una manera propiamente oxoniana: es decir, recostado en un bote *punt* durante un largo día de verano en el río Cherwell— el *Saint Augustin et la fin de la culture antique* de Henri Irénée Marrou, su *Retractatio*<sup>7</sup> y, más tarde la misma noche,

---

7 H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, París, De Boccard, 1949.

*L'empire chrétien* de Andre Piganiol<sup>8</sup>. Marrou, por supuesto, transformó mi noción de “decadencia” de la cultura antigua tardía, como lo hizo con cualquier otro lector de su *Retractatio*. Pero fue el impacto combinado de Marrou y del más robustamente laico Piganiol lo que resultó decisivo para mí. Ambos autores transmitían una poderosa impresión de la gran capacidad de recuperación del Imperio Romano de los siglos IV y V, al menos, hasta el embate de las invasiones germánicas. El mundo en el que Agustín creció hasta su edad adulta estaba lejos de ser una “zona de desastre”. La civilización antigua no era un cadáver drenado, que pudiera ser arrastrado enérgicamente afuera del escenario, para que el siguiente acto de la Edad Media cristiana comenzara.

Estaba emocionado por el atisbo que ambos autores ofrecían sobre la fuerte resiliencia de una sociedad y una cultura precristianas en el momento mismo del triunfo de la Iglesia cristiana en el Imperio Romano. Veía que muchas instituciones y cuerpos de ideas poderosos, que solo había conocido en los periodos medieval y post-Reforma —y muchos de los cuales, en su forma moderna, todavía pendían, como nubes frías, sobre el corazón de cualquier muchacho irlandés, católico o protestante— se habían originado en un mundo antiguo, muy distante. Evidencia de la unión de lo sagrado y lo profano, de la íntima dependencia del cristianismo de su contexto cultural, social y político en un mundo antiguo que claramente no había palidecido hacia el año 400 EC —una unión que era una característica peculiarmente marcada del imperio cristiano post-constantiniano— no me conmovió ni desesperó de ninguna manera. Si esto era una “perversión del cristianismo” (como algunos de mis más honestos colegas continúan afirmando), yo ya había visto suficiente de los que se hacían llamar cristianismos “sin pervertir”, hacia 1955, como para dar la bienvenida a un cambio. Una tradición notable de académicos franceses liberales y católicos había dirigido su atención desde finales de la década de 1930 a los vínculos íntimos entre la civilización clásica tardía y las formas de pensamiento y cultura de los grandes escritores cristianos de la era patrística. Esta tradición me permitió ver por primera vez un cristianismo pre-medieval, con una inesperada calidez, riqueza y flexibilidad, y, sobre todo, un cristianismo mantenido a distancia segura del presente, al haber sido firmemente plantado donde pertenecía, en su suelo antiguo, nativo.

---

8 A. Piganiol, *L'empire chrétien (325-395)*, París, Presses Universitaires de France, 1947.



Otros libros me resultaban más cercanos en tono y cultura. En Norman Baynes, bautista devoto y elocuente portavoz de los valores centrales de la civilización bizantina, conocí un alma gemela. Su *Hellenistic Civilization and East Rome* fue el primero de sus muchos ensayos que yo leería<sup>9</sup>. Había aquí una visión de Bizancio que defendía la autenticidad de su amplia herencia helénica y la resiliencia del “armazón de acero” de su noción romana, imperial del Estado, contra aquellos que tendían a descartar la Roma Oriental como una sociedad ya irremediablemente no clásica, caracterizada por formas “orientales” de monarquía. Y sin embargo, al mismo tiempo, Baynes hablaba con un interés contagioso de un helenismo tardío, un helenismo muy diferente del de la ciudad-Estado griega clásica, un helenismo que había llegado, a lo largo de los siglos, a establecer raíces profundas en las culturas del Cercano Oriente antiguo. Este helenismo tardío aprovechó, sin aparente detrimento, las más oscuras energías de un nuevo universo religioso. Ese universo religioso ya era fácil de ver en los milagros y en las muchas historias de posesiones y exorcismos del Nuevo Testamento. Floreció en los siglos V, VI y VII d.C., en las Vidas de los Santos, que proporcionaron un sustento espiritual único al hombre bizantino de la calle y, para muchos académicos modernos, evidencia preciosa, que Baynes reunió con una maestría consumada, de los cuidados y las esperanzas diarias de los súbditos cristianos más humildes de un vasto imperio multiétnico<sup>10</sup>.

En los años 1950, este no era el Bizancio de todos. Los autores de libros sobre la tradición clásica todavía podían remarcar, de una forma jocosa, sobre los bizantinos, que

Si sus ancestros espirituales habían peleado en Maratón, debe haber sido entre las filas persas<sup>11</sup>.

Tal comentario hacía a los bizantinos, en todo caso, mucho más interesantes para mí. Significaba que ellos eran mucho más parecidos a las personas que había conocido y que deseaba conocer, que si hubieran sido los descendientes de los antiguos griegos, cuyo “hermoso, duro helenismo”<sup>12</sup> pertenecía no a la realidad en expansión del Cercano Oriente helenístico y

---

9 N. H. Baynes: *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, Athlone Press, 1960, pp. 1-23.

10 Esp. “The Pratum Spirituale”, Baynes, *Byzantine Studies*, op. cit., pp. 261-270, y N.H. Baynes y E. Dawes: *Three Byzantine Saints*, Oxford, Blackwell, 1948.

11 R. R. Bolgar: *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 64.

12 C. Cavafy: “Of the Jews (50 A.D.)”, *Poémata*, Atenas 1958, 102.

tardorromano, sino al irreal, perfecto “tiempo de los sueños” de la imagen de la antigüedad de un purista clásico moderno.

No es sorprendente, por lo tanto, que el libro que sentí más próximo, en ese momento, fuera *The Donatist Church*, de William Frend<sup>13</sup>. Porque esta era una inspirada síntesis de fenómenos que hasta entonces habían sido tratados de forma aislada el uno del otro. El tema de Rostovtzeff del colapso de la civilización urbana sirvió a Frend como telón de fondo de un periodo crucial de historia eclesiástica: el ascenso de la Iglesia cristiana en África del Norte y la emergencia, en una forma cristiana tenaz y combativa, del sustrato bereber no romano de toda una región. Fue en el siglo entre Constantino y Agustín, y no en la época de las conquistas islámicas, que el África romana había comenzado a convertirse en bárbara. No importa cuánto llegué a disentir con la imagen del norte de África de Frend cuando comencé a escribir mi biografía de San Agustín y a producir artículos sobre la disidencia religiosa, la coerción religiosa y la relación entre lenguajes locales y cambio religioso (siempre tomando el África de Agustín como mi punto de partida)<sup>14</sup>; no hubo un académico inglés que mostrara, con tanta convicción, que la historia del cristianismo tardoantiguo — y especialmente de sus variantes “disidentes”— debía verse enraizada en un mundo real, con estructuras sociales reales y conflictos sociales reales, entre culturas locales cuyas particularidades eran reveladas por Frend el arqueólogo con un entusiasmo casi místico por lo concreto. No podría haber deseado un mejor marcapasos intelectual.

A lo que había llegado, para cuando me enfrenté al encargo de escribir *El mundo de la antigüedad tardía*, era a una visión de los últimos siglos del mundo antiguo de la cual parte, al menos, había estado sólidamente instalada en mi mente durante buena parte de una década. Era un mundo menos agotado por la catástrofe de lo que me habían llevado a suponer. También, según había llegado a pensar en mi debate con William Frend, era un mundo menos dividido en su interior por abismos irreversibles e insalvables. El centro retenía, y aún podía controlar e incluso

---

13 W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Blackwell, 1952.

14 P. Brown: *Augustine of Hippo: A Biography*, Londres, Faber, 1967; P. Brown: “Religious Dissent in the Later Roman Empire: The Case of North Africa”, *History*, Vol. 46, 1961, pp. 83-101; P. Brown: “Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa”, *History*, Vol. 48, 1963, pp. 283-305; y P. Brown: “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 58, 1968, pp. 83-95.

atraer hacia sí las nuevas fuerzas “no clásicas” a lo largo de su periferia. El trabajo de Santo Mazzarino, y en especial sus *Aspetti sociali del quarto secolo*, fue crucial para la consolidación de esta visión. Aquí había un mundo romano, del siglo IV, que podía ser interpretado de forma convincente “sotto il segno della continuità”<sup>15</sup>. Incluso la “democratización de la cultura” que caracterizó al periodo coexistió, según Mazzarino, con fuertes vínculos verticales, en una sociedad “piramidal”, que aseguró que los modismos, las perspectivas y los recursos de las masas permanecieran, en su mayor parte, atrapados en la red del liderazgo firme y adaptable de la clase alta<sup>16</sup>.

Una visión tan deslumbrante del imperio tardío necesitaba, por supuesto, la tranquila certeza de una voz británica para llevarme a una convicción completa. En su conferencia en la Warburg Series sobre *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, presentada en 1959, A. H. M. Jones había ya sugerido, con su habitualmente modesto e inspirado sentido común, que fue precisamente la fluidez de las élites del imperio del siglo IV, atraídas hacia la corte desde sus orígenes relativamente humildes, lo que fomentó la expansión del cristianismo en las clases gobernantes. Fue, de hecho, la era de los Antoninos, con sus estables oligarquías urbanas, y no el imperio tardío, la que había sido una sociedad marcada por diferencias de clase rígidas y permanentes<sup>17</sup>. En 1964, el *Later Roman Empire* de Jones confirmó esta impresión. Aquí, sin melodrama, con un firme y práctico buen juicio en cuanto a su fuerza y debilidades, se presentaba la sociedad del imperio tardío, por primera vez, en su totalidad. Era una sociedad vista, francamente, de arriba abajo. Pero parecía mantenerse unida en esos términos. Además, el “armazón de acero” del Estado romano tardío, del que había hablado Baynes, junto con las oportunidades para el progreso abiertas en su recién creada compañera, la establecida Iglesia cristiana, aseguraron que un saludable flujo de talento circulara constantemente hacia arriba, uniendo las numerosas grietas potenciales de una sociedad gobernada implacablemente pero cohesiva<sup>18</sup>.

---

15 S. Mazzarino: *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, L'Erma 1951.

16 S. Mazzarino: “La democratizzazione della cultura nel ‘Basso impero’”, *Rapports du XI<sup>e</sup> congrès international des sciences historiques*, Estocolmo 1960 [= *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Roma, Dedalo, 1974, 1, pp. 74-98].

17 A. H. M. Jones: “The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity”, A. Momigliano (ed.): *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, The Clarendon Press, 1963, pp. 17-37.

18 A. H. M. Jones: *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic and Administrative Survey*, 3 vols. Oxford, Blackwell, 1964; P. Brown: “The Later Roman Empire”, *Economic History Review*, Vol. 20, 1967, pp. 327-343 es un buen resumen de mis lecturas e intereses sobre la Roma tardía, además de Agustín y el África romana, hasta 1966.

Las provincias orientales y de habla griega del Imperio Romano oriental fueron el lugar privilegiado para este gigantesco experimento de gobierno. Jones había enseñado en El Cairo y era ya el autor de una historia de Etiopía<sup>19</sup>. Fue desde un punto de vista inconfundiblemente oriental que analizó el mundo romano. Si el Imperio occidental cayó, en su opinión, no fue por ninguna razón peculiarmente siniestra: simplemente pagó el precio por no haberse convertido en un Bizancio latino. Espléndidamente absorto como estaba en la maestría artesanal involucrada en convertir un abrumador cuerpo de evidencia de todo tipo, de todas las regiones y en todos los lenguajes, en un retrato de un gran imperio trabajando, Jones dio por sentado el mensaje general de su trabajo. El mensaje del libro era obvio para quienes lo leyeron, con entusiasmo, en 1964. El Imperio Romano había durado, en los territorios orientales, con sus fronteras y su aparato administrativo intactos, por tanto tiempo después de la conversión de Constantino como había durado antes. El imperio cristiano equivalía a la mitad de la historia de la Roma imperial. Según los criterios de trabajo de Jones, por lo menos, una gran parte del mundo antiguo demostraba estar viva y bien por tres siglos después de que Rostovtzeff firmara su sentencia de muerte.

Lo que hay que recordar es que, en la Gran Bretaña de los años 1960, la movilidad social (generalmente asociada con alguna forma de patrocinio gubernamental de oportunidades) se consideraba un fenómeno interesante y del todo deseable. Las tensiones y las ansiedades que la movilidad social podía crear, la creatividad que podría liberar, eran objeto de una seria atención sociológica, psicológica y antropológica en todo el mundo de habla inglesa. Los *novi homines* ya no nos disgustaban. De hecho, nos gustaban bastante. En 1963, el brillante estudio de Keith Hopkins sobre el rol de los eunucos en la corte imperial mostraba cómo estas figuras —alguna vez desestimadas como representantes repulsivos de una autocracia irremediablemente “orientalizada”— funcionaban de tal manera que aseguraban al emperador un mayor grado de flexibilidad e iniciativa frente a grupos más arraigados y conservadores<sup>20</sup>. Su estudio de la carrera de Ausonio enfatizaba un impresionante grado de movilidad social tanto en la profesión docente

---

19 A. H. M. Jones y E. Monroe: *History of Ethiopia*, Oxford, The Clarendon Press, 1955.

20 K. Hopkins: “Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, Vol. 189, 1963, pp. 62-80.

como en la burocracia<sup>21</sup>. Esta no era la “vasta prisión”, la sociedad rígidamente estratificada en castas por decreto imperial de la que nos habían hablado. Un entusiasmo inglés por la prosopografía, ubicado en primer lugar en el centro del estudio de la historia romana por *La Revolución Romana* de Ronald Syme, se volcó, con creciente éxito, hacia el imperio tardío, para crear una imagen del reclutamiento de las élites y de las relaciones entre las éstas y la corte imperial muy diferente de la que poseíamos antes<sup>22</sup>.

Enfatizo este emocionante “punto de crecimiento” en la academia inglesa sobre la Roma tardía porque me proporcionaría el modelo básico, firmemente enraizado en la realidad social, que me ayudaría a explicar un patrón similar de movilidad vertical, arriba y abajo en la escala social e intelectual, asociado con el ascenso y la difusión de ideas religiosas y, especialmente, con el ascenso del cristianismo. Esta convicción me permitiría eventualmente, al escribir *El mundo de la antigüedad tardía*, llevar a cabo con confianza, incluso con un entusiasmo palpable, la arrogancia de narrar la historia entera de la revolución religiosa y cultural asociada con el fin del mundo antiguo sin invocar la intervención de una catástrofe y sin detenerme, ni un momento, para rendir homenaje a la noción generalizada de decadencia. Propuse una historia social y cultural que podía ser narrada, de punta a punta, casi en términos de ondas de cambio cada vez más amplias, a medida que diferentes estratos del mundo romano, y eventualmente, de hecho, buena parte de su periferia no romana, llegaban a participar de un núcleo de preocupaciones centrales. “Nuevos” hombres, de grupos y regiones hasta allí descuidados, trajeron con ellos a los centros de poder nuevas ideas, nuevas opciones religiosas claramente “no clásicas” y, con éstas, una mayor necesidad de encontrar, dentro de la propia tradición clásica continua, la base para un nuevo equilibrio entre lo viejo y lo nuevo. Dicho sin rodeos: desde el punto de vista de la creatividad cultural y religiosa, “la sacudida del antiguo régimen” no podía hacer más que bien a una sociedad tradicional<sup>23</sup>.

---

21 K. Hopkins: “Social Mobility in the Later Roman Empire: the Evidence of Ausonius”, *Classical Quarterly*, Vol. 11, Vol.3-4, 1961, pp. 239-248; K. Hopkins: “Elite Mobility in the Roman Empire”, *Past and Present*, Vol. 32, 1965, pp. 12-26.

22 J. F. Matthews: *Western Aristocracies and Imperial Court, AD 364-425*, Oxford, The Clarendon Press, 1975, surgió de una tesis escrita bajo mi supervisión.

23 Brown, *The World of Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 37.

La noción de imperios recientemente organizados como agentes de una fluidez acelerada, que a su vez podrían provocar cambios culturales y religiosos inesperados, dio una narrativa a *El mundo de la antigüedad tardía*, y una consistencia analítica implícita, que me permitió abarcar siglos y regiones. La narrativa pasó del “nuevo ejército modelo” de finales del siglo III (en sí mismo una designación positiva para lectores ingleses, con sus alusiones de seriedad cromwelliana), a la Constantinopla de Teodosio II, al Ctesifonte de Cosroes I Anushirvan y eventualmente incluso a los orígenes sociales y culturales de la revolución que condujo a la formación del califato abásida<sup>24</sup>. A finales de los años sesenta, parecía que las últimas décadas de investigación sobre la historia social y cultural del Imperio Romano tardío no solo nos habían alejado de la melancólica historia de decadencia y caída que se asociaba con los nombres de Gibbon y Rostovtzeff. Habían hecho mucho más que eso. Nos habían llevado al borde de un gran descubrimiento. Parecía que era posible encontrar, en el peculiar equilibrio de fluidez y estabilidad que caracterizaba el “estilo” social del imperio tardío, una clave para el incesante fermento religioso y cultural que era una característica tan marcada de otros aspectos del periodo.

Me he detenido en la aparición de estas opiniones. Ellas forman una parte de la estructura intelectual de *El mundo de la antigüedad tardía*. Son, por así decirlo, los pilotes que habían llegado a lo más profundo y que parecían estar más firmes. Pero ellas no explican el tono distintivo del libro. Muchos de los temas que caracterizaron los capítulos centrales de *El mundo de la antigüedad tardía*, los temas de cambio religioso que desarrollaría más ampliamente en estudios posteriores, apenas estaban presentes en mi trabajo previo a 1967<sup>25</sup>. Un lector en los años 1990 no debería hacerse ilusiones sobre este punto. *El mundo de la antigüedad tardía* no surgió como el resultado de una tranquila elaboración de una agenda largamente premeditada, como el avance regulado de un orden completo, desde el comienzo, en todas sus unidades. Lejos de esto. Cuando vuelvo a leer el libro, me sorprende la cruda “carga” eléctrica que lo recorre, generada por la repentina irrupción de nuevas ideas, nuevos problemas y nuevos métodos, en los mismos años en que fue escrito. El libro en sí mismo marcó un nuevo punto de partida para mí.

---

24 *Ibid.*, pp. 24, 141, 165-167, 198.

25 Ver esp. Brown, *The World of Late Antiquity*, op. cit. y P. Brown: *The Making of Late Antiquity*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1978.

Dicho sin rodeos: la finalización de mi biografía de San Agustín, en 1967, me había dejado vacío y sufriendo una aguda sensación de acalambramiento. Había vivido durante demasiado tiempo junto a la mente más grande de la cristiandad latina. Quería salir de allí. Este doloroso adormecimiento finalmente menguó, encontrándome del otro lado de Mediterráneo. A comienzos de 1968, estaba aprendiendo hebreo clásico y había comenzado a leer con profundidad, por primera vez, la literatura pagana griega de la antigüedad tardía. Unos años antes, una rara decisión de dobligar un poquito la rigidez inmemorial del sistema de exámenes de Oxford había llevado a la creación de un tema opcional sobre “Bizancio y sus vecinos del norte y el este: 527-700 d. C.”. Tenía la libertad, finalmente, de vagar por Oriente Medio con la consciencia tranquila, preparando conferencias sobre la historia sasánida y la historia islámica temprana. Mi estudio sobre la difusión del maniqueísmo en el Imperio Romano refleja los nuevos horizontes que esa *joyeuse chevau-chée* a través del Medio Oriente y el Asia Central, de Edesa a Hsian-fu, había abierto para mí<sup>26</sup>. Lo que debería enfatizarse es el repentino surgimiento de una comprensión, para mí, de las dimensiones geográficas de la antigüedad tardía. A pesar de mi larga vinculación con África del Norte, fueron las estructuras sociales del Imperio Romano tardío las que habían capturado mi atención. Visto, ahora, desde Mesopotamia y la meseta iraní, era el Mediterráneo mismo el que parecía verdaderamente distintivo.

Era hora de volverse hacia Pirenne. Pero debemos recordar que el *Mahoma y Carlomagno* de Pirenne se daba por sentado en los años 1960. Lo que ocupó el primer plano de mi atención, más bien, fue *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, de Fernand Braudel<sup>27</sup>. La infinita riqueza de ese libro no había todavía comenzado a fluir tan rápidamente, como lo hace ahora, en las venas del mundo académico inglés y norteamericano, como resultado de la magnífica traducción de Siân Reynolds. Pero fue la intensa y casi conmovedora consciencia de Braudel sobre la naturaleza distintiva de un clima, una ecología y un estilo de vida mediterráneos la que repentinamente bañó las costas de un mundo tardoantiguo, dotándolas, para mí, de un entusiasmo, de una especificidad concreta y una tenacidad que parecía enraizada en los largos

---

26 P. Brown: “The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 59, 1969, pp. 92-103.

27 F. Braudel: *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Colin, 1949 [traducción al inglés de S. Reynolds, Londres, Collins, 1972].

ritmos del paisaje mismo, de una forma que estaba ausente en la brillante pero frágil síntesis de Pirenne. Fue Braudel quien le dio sus coordenadas a *El mundo de la antigüedad tardía*. La frontera interior dentro del Imperio Romano, entre sus regiones mediterráneas y no mediterráneas, parecía ser ahora una línea divisoria más significativa, a lo largo de la cual podía alinearse la historia del imperio tardío, que las duras divisiones de Rostovtzeff entre ciudad y campo, soldado y civil. Al final del periodo, el triunfo de los abásidas sobre los omeyas podía ser visto como el triunfo largamente preparado, en el Medio Oriente y dentro del mismo Islam, de una visión mesopotámica e iraní del imperio a expensas de una opción mediterránea que se mantenía muy cerca de los omeyas de Damasco. Las críticas ofrecidas por los historiadores del Islam temprano me parecieron las contribuciones más convincentes al debate sobre la tesis de Pirenne<sup>28</sup>. Ellas aseguraron que, en *El mundo de la antigüedad tardía*, Carlomagno debiera renunciar en favor de Harún al-Rashid, el verdadero heredero del final del mundo antiguo.

Yo me encontraba en el lugar correcto para tales reflexiones. Fue en Fayence, en el Var, donde pasaba regularmente mis vacaciones, que recibí la invitación de Geoffrey Barraclough para contribuir con un volumen a la *Library of European Civilization* de Thames and Hudson. Casi me pierdo el encargo. Encontré la carta de Barraclough semanas más tarde, después de haber sido ubicada en el agujero de la terraza de piedra seca que hacía las veces de buzón, arrastrada por la fuerza del Mistral hacia la maleza espinosa del olivar de un vecino. Fue conduciendo a través de las últimas crestas de pórfido que se interponían entre la montaña y el mar, camino a Fréjus, que decidí que podía escribir el libro que me estaban pidiendo. El Mediterráneo ya le había dado una forma en mi mente.

En cuanto a la “Antigüedad Tardía”, el término era relativamente nuevo para mí. Bien podría ser que el mismo Barraclough haya sugerido el título: su conocimiento de la historiografía alemana, en la cual *Spätantike* ya jugaba un rol significativo, hace que esto sea posible. En general me había contentado con “romano tardío”. Fue la nueva extensión geográfica de mis intereses lo que erosionó la definición tradicional, política del campo. Los fenómenos culturales y religiosos que me preocupaban cruzaban con facilidad las fronteras políticas del Medio Oriente. También

---

28 P. Brown: “Mohammed and Charlemagne by Henri Pirenne”, *Daedalus*, Vol. 103, 1974, pp. 25-33.



surgían y se desarrollaban con ritmos que no se relacionaban de forma directa con la historia política de ningún imperio. Los historiadores del arte, para quienes el concepto de *Spätantike* ya tenía un perfil definido, podían enseñarme más sobre el ritmo y la lógica de las lentas transformaciones de ciertos aspectos de la tradición clásica y sobre el surgimiento de formas exóticas que las narrativas bruscas, imperiales de un Rostovtzeff o un Piganiol<sup>29</sup>. Pero, sobre todo, la nueva ampliación de horizontes en los cuales ocurrieron los cambios del periodo me llevó a favorecer el término “mundo de la antigüedad tardía”. Era posible, después de todo, escribir sobre una *buddhistische Spätantike* en Asia Central<sup>30</sup>. Pero uno difícilmente podría describir los ecos inquietantes de los temas helenísticos tardíos e iraníes en los frescos de Turfán o en los fragmentos maniqueos y nestorianos descubiertos en sus cuevas como las reliquias de un “Imperio Romano budista tardío”.

Entonces descubrí que debería volverme, por primera vez en mi vida, un historiador de la religión. Viniendo del reciente autor de *Agustín de Hipona* esto puede parecer un extraño reconocimiento. Pero yo había estudiado a Agustín todavía como un medievalista renegado, en latín y con particular atención a los aspectos de su pensamiento que perdurarían, en el Occidente latino, hasta los tiempos modernos. Sus nociones de gracia y libre albedrío y los contornos distintivos de sus visiones sobre las relaciones entre la Iglesia católica y la sociedad romana fueron los que ocuparon mi atención. De los temas que me preocuparon durante los años 1970 y 1980, como el monacato, la sexualidad y el culto de los santos, no hay, llamativamente (más bien, escandalosamente), casi ningún rastro en el libro. En su lugar había pastado en el elevado terreno de un teólogo y un maestro de palabras sin igual.

La *Religionsgeschichte*, como los alemanes la definen —el estudio de la interrelación entre diversas formas de creencia y práctica religiosa en el mundo mediterráneo antiguo— era un asunto totalmente diferente. La había tocado, pero solo al pasar, en mis estudios sobre el maniqueísmo y solo para comprender las salvajes esperanzas de transformación personal, conectadas con la conversión y el bautismo, en los círculos pelagianos. Bajando de las articuladas alturas de Agustín, me encontraba ahora en una Babel vernácula, rodeado de innumerables dialectos, en su mayor parte

---

29 Esp. H.-I. Marrou: “La civilisation de l’antiquité tardive”, *Tardo Antico e Alto Medioevo. La forma artistica nel passaggio dall’Antichità al Medio Evo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1968, pp. 383-394.

30 A. von Le Coq: *Die buddhistische Spätantike, 2: Die manichäischen Miniaturen*, Berlín, Reimer, 1923.

dispersos y fragmentarios, profundamente no verbalizados en comparación con la voz del maestro; pero sin embargo dotados con una carga explosiva de significado que se volvía más inquietante, psicológica e intelectualmente, a través de la falta de un contexto social convincente y un objetivo y audiencia claramente definidos. Violentos gritos en la oscuridad desde un pasado lejano, me lastimaron en un momento en que yo estaba, de todas formas, lastimado. Tales eran los papiros de Nag Hammadi, que recientemente habían comenzado a circular, y los tratados herméticos a los cuales Festugière había dedicado cuatro volúmenes magistrales<sup>31</sup>. Se les unían, en mis lecturas de ese momento, muchas ediciones de textos mágicos y todas las monografías apropiadas de la *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*. Fue con cierto alivio que volví a ver que el suelo se elevaba cuando me encontré con la extraordinaria introducción y edición de Arthur Darby Nock del *Sobre los dioses y el universo* de Salustio<sup>32</sup>, el *de Mysteriis* de Jámblico<sup>33</sup> y comencé a saborear, por primera vez en mi vida, los comentarios epigráficos en la *Hellenica* de Louis Robert.

Gran parte de la historia de la apropiación de este nuevo mundo pertenece, más naturalmente, a la discusión de mi trabajo sobre el surgimiento y función del hombre santo en la antigüedad tardía, sobre la controversia iconoclasta bizantina y sobre el surgimiento del culto de los santos<sup>34</sup>. *El mundo de la antigüedad tardía* marcó solo los primeros pasos de lo que era una agenda completamente nueva. Algunas partes del libro, de hecho, marcaron un bienvenido descanso, un poco anticuado, de las nuevas inquietudes que me preocupaban cada vez más en ese momento. Es importante no leer demasiado hacia atrás, hacia los años en que *El mundo de la antigüedad tardía* fue concebido y escrito, lo que sería mi agenda más tardía. Lo que debe destacarse es que había sido llevado hacia un mundo extraño e inquietantemente inmanejable por un libro y un crucial encuentro intelectual.

---

31 A.J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, Lecoffre, 1949-1954, 1967.

32 Sallustius: *Concerning the Gods and the Universe*, ed. por A. D. Nock, Cambridge, Cambridge University Press, 1926.

33 Jamblique: *Les Mystères d'Égypte*, ed. por É. des Places, París, Belles Letres, 1996.

34 P. Brown: "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 69, 1971, pp. 80-101; P. Brown: "A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", *English Historical Review*, Vol. 88, 1973, pp. 1-34; P. Brown: *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, Reading, University of Reading, 1977; P. Brown: *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

El libro, por supuesto, era *Paganos y cristianos en una época de angustia*, de E. R. Dodds, que apareció en 1965, y sobre el cual yo ya había escrito una reseña para la *English Historical Review* en 1968<sup>35</sup>. El libro fue, de muchas maneras, una sorpresa para mí. Había tomado con agradecimiento, en cada etapa de mi trabajo sobre Agustín, la rara simpatía de Dodds por el pensamiento de Plotino y la tradición platónica tardía, tanto en sus aspectos oscuros como más serenos<sup>36</sup>. A su *Los griegos y lo irracional* lo consideré como un modelo de historia psicoanalíticamente sensibilizada, del tipo que yo consideraba, en ese momento, como esencial para examinar la naturaleza del cambio religioso en cualquier periodo de la historia<sup>37</sup>. Admiré, aunque desde una distancia tímida, que ni las cortesías infalibles de Dodds hacia una persona joven lograron acercar totalmente, el individualismo resuelto y casi travieso de un compañero irlandés protestante en el ambiente de Oxford. Cuando Dodds dio su *Paganos y cristianos* (originalmente en las Wiles Lectures de Belfast) como un curso de conferencias especiales en Oxford, fue posible vislumbrar por un momento, en este hombre pequeño con su sobresaliente cabeza calva y su voz plateada, casi incorpórea, lo que un antiguo pagano podría haber visto: que en su sereno desapego, el hombre sabio se había convertido, de hecho, en un dios.

Pero fue justamente eso lo que me molestó en el libro de Dodds. Para decirlo brevemente: después de haber pasado por su mirada investigadora y psicoanalítica, las personas que conocimos en *La época de la angustia* estaban tan aisladas unas de otras, tan alienadas del mundo que las rodeaba, tan indiferentes al futuro, que era bastante imposible para el medievalista que había en mí reconocer en ellos a las mismas personas que yo sabía que habían sido reformadores de imperios, líderes de iglesias, fundadores de instituciones que perdurarían durante milenios en toda Europa y Oriente Medio. Y cuando Dodds continuó, para citar con aprobación el *dictum* de Festugière

---

35 E.R. Dodds: *Pagans and Christians in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; P. Brown: "Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D.", *English Historical Review*, Vol. 83, 1968, pp. 542-558.

36 Esp. E.R. Dodds: "Theurgy and its Relationship to Neo-Platonism", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 37, 1947, pp. 55-69; E.R. Dodds: "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 50, 1960, pp. 1-7.

37 E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1963.

re, de que “misericordia y misticismo son fenómenos relacionados”, y para apelar a la *Historia social y económica* de Rostovtzeff en apoyo de su afirmación de que

para un mundo tan empobrecido intelectualmente, tan inseguro materialmente, tan lleno de miedo y odio como el mundo del siglo III, cualquier camino que prometiera un escape debe haber atraído a mentes serias<sup>38</sup>,

supe que estaba de nuevo donde había comenzado. Era tiempo de otra guerrilla más, conducida esta vez no sobre la estructura social del Imperio Romano tardío, sino en un campo más amplio, el rol de la religión en la sociedad en todo el periodo tardío clásico.

Claramente Dodds y yo no acordábamos en cómo, exactamente, las “mentes serias” funcionaban: ¿qué les había hecho expresar los sentimientos religiosos que tenían y cuáles eran las consecuencias reales de estas experiencias para quienes los rodeaban? Desde un punto de vista estrictamente psicoanalítico, encontré que los juicios expresados por Dodds (y por autores similares) estaban pasados de moda y, por esta razón, eran desequilibrados. Anoté cuidadosamente los pasajes citados por Dodds. Aquellos que hablaban tan insistentemente sobre sentirse “un extraño” o “extranjero” parecían perseguidos, también, por un incipiente sentido de novedad. *Xenos* y *kainé ktisis* parecían ir juntos. ¿Podía ser que un lenguaje que generaba “un desolado sentido de no pertenencia”<sup>39</sup> pudiera funcionar, también, en un nivel menos explícito, como un idioma de cambio, con implicancias culturales y sociales que un lector moderno podría no entender en una primera lectura? Ciertamente, no pude cuadrar la impresión dada por Dodds, y los autores principales que él citaba —al efecto de que este era un tiempo en que “la realidad de la luz del día dejaba de ser confiable”<sup>40</sup>— con la forma en que las personas cuyas carreras yo había seguido, en los siglos IV, V y VI, se habían basado en poderosas visiones para dejar sus marcas en imperios, iglesias y tradiciones eruditas. Lo que estaba en juego era una necesidad de decodificar un lenguaje extraño de la *psyche*, que hablaba, en realidad, no de escape, sino de la inesperada aparición, en personas olvidadas y regiones desatendidas, de una nueva, feroz sensación de agencia.

---

38 Dodds, *Pagans and Christians*, op. cit., p. 100.

39 *Ibid.*, p. 21.

40 *Ibid.*, p. 41.

Era una cuestión de encontrar la manera correcta de hablar de los fenómenos ya tan vívidamente presentados por Dodds y Festugière. Simplemente me sorprendió, en ese momento, que precisamente aquellas personas que podían entrar con tanta autoridad y fascinada curiosidad en el mundo religioso de los siglos II y III d. C., ofrecieran, como explicación de por qué tales pensamientos ocurrían en esa época, juicios que eran alternativamente banales o estridentes. Parecía como si los cambios religiosos de los primeros siglos de la antigüedad tardía provocaran, incluso en sus más sabios exponentes, una forma de voyerismo religioso. Parecía suficiente espiar, con una fascinación repelida, como si se estuviera sobre el borde de un abismo, a las extrañas formas tomadas por lo irracional, mientras lentamente juntaban una fuerza desesperada incluso en los días soleados de Marco Aurelio. Llegué a preguntarme si era posible, más bien, escribir una historia de las ideas religiosas y sus significados y función en el periodo tardoantiguo, sin cometer tantos graves *faux pas* psicológicos y sociológicos; en un inglés franco, sin tantas “metidas de pata” metodológicas.

De hecho, pensé que podría. Porque a finales de diciembre de 1967, compartí un largó té con Mary Douglas en el Commonwealth Club de Londres. Ese primer, decisivo encuentro con Mary Douglas ocurrió porque yo había recibido una invitación de la Association of Social Anthropologists para presentar una conferencia en su encuentro anual de 1968, que sería llevado a cabo en honor de E. Evans-Pritchard y se dedicaría al tema de las confesiones y acusaciones de brujería. Originalmente me habían pedido que escribiera sobre algún aspecto del pensamiento de Agustín sobre el mal y el libre albedrío. Una lectura de *Brujería, magia y oráculos entre los azande* de Evans-Pritchard y de *Pureza y peligro* de la propia Mary Douglas ya había inclinado la balanza de mi interés hacia una explicación más estrictamente social de la brujería romana tardía, una explicación que dependía en gran medida de mis nociones sobre la fluidez social en los sectores altos de la sociedad romana. Ahora veía bajo una nueva luz las implicaciones religiosas de algunos aspectos de esa fluidez, gracias a las ideas antropológicas con las que acababa de familiarizarme<sup>41</sup>.

---

41 P. Brown: “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity to the Middle Ages”, en *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, pp. 17-45; E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, The Clarendon Press, 1937; ver M. Douglas: *Edward Evans-Pritchard*, Londres, The Viking Press, 1980; M. Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

Vale la pena notar que fue mi amigo Paul Hyams, un estudiante de derecho inglés medieval, quien primero me llamó la atención sobre *Pureza y peligro*. Tales obras no circulaban entre historiadores del mundo antiguo; pero ya interpelaban directamente a quienes estudiaban las pequeñas sociedades cara a cara que siempre habían sido del agrado de los historiadores ingleses del derecho y gobierno medievales.

De aquel formidable y largo té y de tantos contactos posteriores (por ejemplo, leí el manuscrito de su *Símbolos naturales* antes de que apareciera en 1970)<sup>42</sup>, aprendí de Mary Douglas que debía estar preparado para ser heroicamente consecuente. Las declaraciones religiosas no podrían entenderse sin hacer referencia a la estructura de la sociedad en la que ocurrían. Eran mensajes estrechamente codificados que regulaban la interacción social. Reflejaban las estructuras sociales por la manera en que determinaban formas de intercambio personal, tanto con los dioses como con los hombres, y regulaban, con una mano silenciosa pero firme, las posibilidades de acción en todos los niveles, incluyendo las aparentemente íntimas opciones de individuos aislados, como la capacidad de hablar con un dios en sueños, de mandar a un demonio, de emerger como una nueva persona de un ritual transformador.

Nunca sucumbí por completo a la exigencia de Mary Douglas de consecuencialidad absoluta. Siempre me pareció que algo se perdía en la velocidad de rayo con la cual ella hacía conexiones entre el ritual, la estructura social y las posibles variedades de experiencia religiosa en la encantadora campana de cristal de su rigurosa visión neo-durkheimiana de la sociedad. Noto, con cierta vergüenza, cuán poco de mi deuda con ella aparece en las notas al pie de mi trabajo después de 1970. Pero lo que tomé de ella en ese momento fue la emoción de haber finalmente encontrado una forma de superar el dualismo entre texto y contexto que había atormentado el estudio de la religión y la sociedad en los mundos antiguo y medieval. Si, en cierto sentido, las variedades de experiencia religiosa también reflejaban, de una manera íntima aunque estudiosamente no verbalizada, variedades de experiencia social, entonces las personas que conocíamos a través de los textos agonizantes y triunfantes a los que Dodds y Festugière habían dirigido nuestra atención, podía asumirse que llevaban con ellos, en los textos mismos, pistas sobre el contexto social en el cual se

---

42 M. Douglas: *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, Penguin, 1970.

movían. De la misma manera, lo que habíamos llegado a conocer sobre las condiciones sociales del mundo romano post-antonino ya no debía ser tratado como un “trasfondo” lejano del cambio religioso, de importancia solamente cuando algún golpe poderoso movía a las almas sensibles a huir de la razón y del mundo. Una visión más atrevidamente holística de aquella era podría atreverse a considerar la noción de la presencia constante del orden social en el mundo religioso mismo como un reflejo mudo de las estructuras sociales fluctuantes, algunas rígidas, otras cada vez más fluidas, que caracterizaban a la sociedad romana en su conjunto, mientras esa sociedad se desarrollaba, sin catástrofes notables, desde la época de Marco Aurelio hasta la de Justiniano.

Si esto era así, entonces era posible escribir sobre un cambio tan masivo y decisivo como la transformación del paganismo clásico tardío y el ascenso del cristianismo sin inquietud y sin juicios de valor estridentes, de la misma manera que era posible seguir, sin prejuicios indebidos, la lenta emergencia, a través del Mediterráneo y del Medio Oriente, de formas de gobierno post-clásicos, de relaciones sociales, de vida urbana y de cultura profana. Sería posible, de hecho, escribir *El mundo de la antigüedad tardía*.

Está en la naturaleza de cada libro, y en especial de una obra de síntesis como *El mundo de la antigüedad tardía*, que deba llevar la huella irrevocable no solo de los entusiasmos sino también de las limitaciones de un tiempo y lugar específicos. He esbozado con cierto detalle los procesos que llevaron a su redacción, precisamente para que un lector moderno no tenga la tentación de leer hacia atrás en sus páginas conocimientos e intereses que yo no poseía, de hecho, que ni podría haber imaginado, cuando lo escribí. Es inconfundiblemente un libro de finales de los años 1960. Refleja con gratitud hasta qué punto la tradición académica que decidí seguir había llegado en esa época, así de lejos pero no más allá. Todos estábamos, de hecho, a un completo cuarto de siglo de 1997.

Mis compañeros que contribuyen a este debate en *Symbolae Osloenses* —muchos de los cuales me inspiraron en esa época y han continuado inspirándome desde entonces— tendrán sus propias opiniones sobre qué ha pasado en ese cuarto de siglo. Entonces, para “poner la pelota en marcha”, como dice el dicho inglés, permítanme detallar, muy brevemente, tres puntos principales sobre

los cuales considero que *El mundo de la antigüedad tardía* no alcanza a cubrir lo que una síntesis escrita en 1997 podría ofrecer.

Primero: a pesar del rango de sus horizontes, el foco geográfico del libro me parece ahora demasiado estrecho. Mi decisión de hacer un énfasis tan fuerte en la distinción entre las regiones mediterráneas y no mediterráneas del imperio reflejaba, con demasiada fidelidad, las *lacunae* de los académicos del mundo clásico tardío de ese tiempo. Era la supervivencia de las élites civiles y el fermento religioso de las ciudades mediterráneas y sus *hinterlands* inmediatos lo que más nos interesaba. Nosotros mismos, y no, tal vez, los romanos de esa época, somos los culpables de haberle dado la espalda al norte. Al excluir efectivamente a los germanos de cualquier rol en la evolución social y cultural del Occidente post-imperial, Henri Pirenne nos había dado el permiso de hacerlo. Su perspectiva fue confirmada por los brillantes estudios marxistas de E. A. Thompson. Él destacó a través de la fragilidad de las tribus del norte, la altura del umbral social y económico que cruzaron al entrar al imperio, y, por lo tanto, la facilidad con que sus líderes se asimilaron en las sólidas estructuras de posesión de la tierra alrededor del Mediterráneo<sup>43</sup>.

Lo que muchos de nosotros no habíamos descubierto en esa época eran las implicaciones culturales y sociales del *limes*, de las regiones adyacentes a la frontera romana. Éramos menos conscientes de lo que somos ahora de la manera en que la frontera (en sus lados romano y no romano) había llegado a formar una unidad social y cultural distintiva. Fue a través de la formación de un extenso “terreno intermedio” (para usar el término que había sido recientemente generado por los estudios de la frontera americana en el periodo colonial)<sup>44</sup>, y no a través de un diálogo entre norte y sur —un diálogo en el cual se podía suponer que el Mediterráneo invariablemente tenía la ventaja— que algunas de las características cruciales del Occidente medieval temprano emergieron.

---

43 Ver esp. E. A. Thompson: “The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 46, 1956, pp. 65-75; E. A. Thompson: “Christianity and the Northern Barbarians”, *The Conflict between Paganism and Christianity*, *op. cit.*, pp. 56-78; E. A. Thompson: *The Visigoths in the Time of Ulfilas*, Oxford, The Clarendon Press, 1966.

44 R. White: *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Regions, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.



Yo mismo he tratado de remediar esta *lacuna* en mi reciente libro, *El primer milenio de la cristiandad occidental*<sup>45</sup>. Es mi *amende honorable* al Occidente, la Cenicienta de mi narración en *El mundo de la antigüedad tardía*. Pero no es solo la historia de Occidente la que se ve afectada por estas consideraciones. Aunque acaloradamente debatido, el libro de Whittaker sobre las fronteras del mundo romano ha demostrado que es esencial recuperar la geografía humana distintiva de las regiones alejadas del Mediterráneo<sup>46</sup>. Del “Mediterráneo celta”, el norte británico, Gales e Irlanda en la época de San Patricio, a través del norte de Galia y la Renania de Clodoveo, a Nubia y a las extensas redes de Banu Lajm y Banu Gassan, estas áreas han llegado a merecer nuestra atención<sup>47</sup>. Como ha demostrado Garth Fowden, en su *Empire to Commonwealth*, es la proliferación de reinos cristianos y regiones cristianizadas en las periferias del Imperio Romano oriental lo que marca la diferencia entre el imperio universal monolítico de Constantino y Constancio II y el más suelto “Commonwealth monofisita” de finales del siglo VI. A lo largo de la “montaña de arena” del Medio Oriente, de Armenia a Yemen y Etiopía, y en las estepas del creciente fértil —muy lejos del Mediterráneo— podemos sentir un cambio en el ritmo del imperio, a través de la asunción de un estado cuasi imperial por tantas regiones monofisitas, que es tan significativa, si bien menos evidente y conocida, como la que ocurrió, en la misma época, en el Occidente “bárbaro”<sup>48</sup>.

En segundo lugar: mi noción de “antigüedad tardía”, a finales de la década de 1960, dejó de lado, prematuramente, al Estado romano. Es fácil entender por qué fue así. La academia de los años 1960 había demostrado que el Imperio Romano no era el monstruo totalitario que habíamos creído que era.

Fantástica expansión de los vestidos de noche;  
los agentes fiscales persiguen  
a los evasores de impuestos a través

45 P. Brown: *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1996.

46 C.R. Whittaker: *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994; ver J.M. Carrié: “1993: Ouverture des frontières romaines?”, A. Rousselle (ed.): *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, París, Presses Universitaires, 1995, pp. 31-53.

47 Brown, *The Rise*, *op. cit.* pp. 76-92; Whittaker, *Frontiers*, *op. cit.* pp. 192-278; T. Anderson: “Roman Military Colonies in Gaul: Salian Ethnogenesis and the Forgotten Meaning of *Pactus legis Sallicae* 59.5”, *Early Medieval Europe*, Vol. 4, 1995, pp. 129-144; L. Török: *Late Antique Nubia*, Budapest, Archaeological Institute of The Hungarian Academy of Sciences, 1989; I. Shahid: *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 vols., Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1995.

48 G. Fowden: *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

de las alcantarillas de los pueblos de provincia<sup>49</sup>.

No era así en absoluto. La sensación de haber aclarado un importante error histórico me dio la libertad, en los años 1970 y 1980, de investigar temas de historia religiosa y social con poca referencia a las estructuras imperiales. El imperio se había vuelto una presencia distante cuando realicé una serie de estudios que se deleitaba, como solo un medievalista podía hacerlo, en el rol de la religión en pequeñas comunidades cara a cara tan lejanas como Anatolia, Siria y Galia. Cuando comencé a escribir *Power and Persuasion in Late Antiquity* me di cuenta de que me había equivocado<sup>50</sup>.

Había instalado en el fondo de mi mente la principal suposición de Henri Pirenne, de que una característica definitoria de la antigüedad tardía había sido la capacidad de un estilo de vida sub-romano de continuar mucho después que la superestructura política del Imperio Romano había desaparecido. La relativa independencia de la vida social de su marco político era una creencia confortable, característica de un gran cosmopolitismo *bourgeois* como el de Pirenne. Pero ahora considero que Pirenne me había despistado. Estudios recientes, desde todas las direcciones, si bien con diversos grados de medida o exageración, han devuelto al Estado romano tardío al corazón de la sociedad romana tardía<sup>51</sup>.

Esto se debe en gran medida a que hemos llegado a mirar diferentes fenómenos. En el debate sobre la naturaleza del Estado romano tardío, en los años 1960, el imperio tardío había sido ubicado en la balanza y había recibido un certificado de buena salud: se declaró que era muy pesado, pero no demasiado gordo. En los años intermedios, los historiadores modernos de todos los periodos se han vuelto notablemente más sutiles en cuanto a la naturaleza del poder. Lo que ahora se enfatiza es la naturaleza de la “presencia” del Estado, y los hábitos de la mente y el comporta-

---

49 “Fantastic grow the evening gowns; agents of the fisc pursue / absconding tax-defaulters through / the sewers of provincial towns”. W. H. Auden, “The Fall of Rome”; ver G.W. Bowersock: “Introduction to ‘The Fall of Rome’ by W.H. Auden”, en *Auden Studies*, Vol. 3, Oxford 1995, pp. 111-137 y G.W. Bowersock: “The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 149, 1996, pp. 29-43.

50 P. Brown: *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, con la literatura en las notas de las pp. 17-19.

51 Ver esp. C. Wickham: “The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism”, *Past and Present*, Vol. 103, 1984, pp. 3-36 y “Marx, Sherlock Holmes, and Late Roman Commerce”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 78, 1988, pp. 183-193; J. Durliat: *De la ville antique à la ville byzantine*, Roma, École Française de Rome, 1990; J. Haldon: *The State and the Tributary Mode of Production*, Londres, Verso, 1993.

miento que su “presencia” indujo. Visto en estos términos, el siglo que sigue a los reinados de Diocleciano y Constantino puede ser aclamado, sin ningún sentido de desaprobación, como el apogeo del Estado romano. La capacidad de hacer sentir su presencia a sus súbditos, después del año 300 d. C., es tanto más impresionante a la luz de la evidencia reciente, en lugares tan distantes como Augsburgo y el Éufrates, sobre lo cerca había llegado a estar el imperio de la desintegración<sup>52</sup>. Las leyes imperiales, por ejemplo, pueden ahora hablar por ellas mismas. Ya no son criticadas por algunos simples hechos, como había hecho Jones en 1964. Su tono de voz impresiona. Como ha demostrado Marie Thérèse Fögen, en el caso de la legislación imperial sobre la magia, estamos tratando con un intento de monopolizar el conocimiento, de generalizar y definir, que hasta allí había estado ausente<sup>53</sup>. El imperio no solo predicaba sus propias nociones sobre el orden social, tan persistentemente como cualquier obispo cristiano; la presencia incesante del recaudador de impuestos y las prácticas culturales que esta presencia fomentaba tenían como efecto la ampliación del alcance de la alfabetización, incluso hasta provocar los orígenes de la literatura copta, de una manera que ninguna Iglesia cristiana pudo igualar<sup>54</sup>.

Mirando hacia atrás, debería haber sido aún más consecuente, como Mary Douglas me había instado a ser. Lo que me sorprende, al volver a leer los capítulos de *El mundo de la antigüedad tardía* dedicados al auge del cristianismo, es la medida en que estaban dominados por mi preocupación con las dinámicas internas de pequeños grupos en lo que presumía que era un mundo social fluido. Lo que faltaba en esos capítulos era un sentido de la presencia del Estado invisible. No hubo ningún intento de captar el agudo sabor de la noción de un monoteísmo, vuelto universal a través de la posesión de una sola Ley escrita. Los encargados de la Gran Persecución, que causaron que la “Ley divina” de las Escrituras cristianas fuera quemada en público por orden del emperador, en-

52 D. Potter: *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, The Clarendon Press, 1990; K. Strobel: *Das Imperium Romanum im “3. Jahrhundert”. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. N. Chr.*, Stuttgart, Franz Steiner, 1993; H. Lavagne: “Une nouvelle inscription d’Augsbourg et les causes de l’usurpation de Postume”, *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, abril-junio 1994, pp. 431-446; D. Feissel y J. Gascou: “Documents d’archives romaines inédits du Moyen-Euphrate (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)”, *Journal des savants*, enero-junio 1995, pp. 65-119.

53 M.T. Fögen: *Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993.

54 K. Hopkins: “Conquest by Book”, J.H. Humphrey y M. Beard (eds.): *Literacy in the Ancient World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991.

tendieron un aspecto verdaderamente crucial del periodo que yo apenas toqué en *El mundo de la antigüedad tardía*, la relación entre el monoteísmo, el alfabetismo, y el estatus de los textos sagrados. Francamente, en ese momento, era difícil hablar del tema del monoteísmo y el universalismo sin caer en términos grandiosos y teleológicos, como los usados por Adolf Harnack en su *Mission und Ausbreitung*. Ahora es posible regresar, de una forma más humilde y artesanal, para seguir las implicaciones en cada nivel del único cambio crucial asociado con la antigüedad tardía: la emergencia del monoteísmo en un mundo politeísta.

En tercer lugar: pienso ahora que el modelo de fluidez social que había adoptado con tanto entusiasmo era demasiado estrecho y que había asumido una estructura muy simple de la sociedad romana tardía como para soportar el peso que había puesto en ella. He dejado en claro por qué preferí este modelo en los años 1960 y lo apliqué de manera tan persistente en *El mundo de la antigüedad tardía*. Vale la pena detenerse en algunos de los aspectos de la antigüedad tardía que este modelo excluía.

En primer lugar, yo había adoptado de todo corazón una visión ampliamente “instrumentalizada” de la cultura secular de las elites tardoantiguas. Me contenté con tratar esta cultura como una insignia de estatus y como un factor en la homogeneización de una clase gobernante recientemente establecida. En el segundo capítulo de mi *Power and Persuasion* traté de tomar la *paideia* de la antigüedad tardía más seriamente. Tenía un peso moral y cuasi legal propio, tan pesado y tan penetrante como la *courtoisie* del noble medieval<sup>55</sup>. Cuando me ocupé de la preparación moral de las élites clásicas tardías en los años 1960, no podía haber imaginado la reciente explosión de interés en las “tecnologías del yo” que se asociarían con el nombre de Michel Foucault.

Yo mismo me moví lentamente en esa dirección. No fue sino hasta finales de la década de 1970 que mi propio trabajo abandonó la visión de la religión y la cultura en gran medida “funcional”, incluso “instrumental”, de la cual *El mundo de la antigüedad tardía* ofrecía un anticipo. Puedo presentar, si es necesario, un certificado metodológico válido para justificar mi cambio de visión. Al mudarme a Estados Unidos en 1978, me encontré en una atmósfera intelectual muy diferente a

---

55 Brown, *Power and Persuasion*, op. cit., pp. 35-70.

la de Gran Bretaña, y entré en contacto con problemas y enfoques muy diferentes<sup>56</sup>. Pero, mirando hacia atrás, creo que el cambio tenía mucho que ver, simplemente, con madurar. Un estilo intelectual que se había deleitado en la astucia de pequeñas comunidades, mientras se inspiraban en cosas santas y personas santas para resolver sus problemas cotidianos, dio paso a un mayor interés en la calidad del amor y la lealtad que tales personas santas podían inspirar (viviendo o desde la tumba) y, en última instancia, a una preocupación por el trabajo duro en el sí mismo implicado en el llamado cristiano tardoantiguo a la santidad. Llegué a conocer el trabajo de Foucault sobre la sexualidad, y a conocerlo personalmente, solo después de haber comenzado a planificar *El cuerpo y la sociedad*<sup>57</sup>. La influencia verdaderamente decisiva, en ese momento, fue la figura cuyo trabajo Foucault y yo admirábamos profundamente, Pierre Hadot. El apasionante ensayo que dio título a su libro, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, me permitió sentir por primera vez —como su trabajo previo sobre el neo-platonismo no había hecho— el peso humano y la urgencia de esos textos clásicos que hablaban de la filosofía como un compromiso de transformación personal<sup>58</sup>.

Pero eso fue una década completa después de escribir *El mundo de la antigüedad tardía*. Coincidió con un estallido de estudios religiosos sobre la antigüedad tardía, que se caracterizaron por un interés en los aspectos más resueltamente “existenciales” del periodo. Los estudios sobre el ascetismo, el cuerpo, las actitudes a la sexualidad y al género tendieron a eclipsar las preocupaciones teológicas y filosóficas de una generación anterior, e incluso a colocar esas preocupaciones en su propia órbita. Cuando este diluvio disminuya un poco, será posible, al menos, añadir con mayor sutileza y sin elogios ni reproches una sección a *El mundo de la antigüedad tardía* que había estado notablemente ausente en esa época, una historia de la “revolución conductual” provocada por el ascenso del monoteísmo ético en sociedades comprometidas, por razones oscuras que de ninguna manera coinciden con la difusión de las creencias cristianas, con un sentido del orden nuevo, más enérgico y universal.

---

56 P. Brown: “The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, *Representations*, No. 2, 1983, pp. 10-15, ofrece un relato parcial de estos cambios.

57 P. Brown: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

58 P. Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Études Augustiniennes, 1981, pp. 13-58; sobre la visión de Hadot sobre la diferencia entre su propia noción de “Souci de soi” y la de Foucault, ver P. Hadot: “Réflexions sur la notion de ‘Culture de Soi’”, en *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*, París, Seuil, 1989, pp. 261-268.

En segundo lugar, soy muy consciente de que nuestra imagen de la sociedad romana tardía se ha vuelto inconmensurablemente más diferenciada. Aunque modificado por un prolongado debate con Rostovtzeff y Frend, *El mundo de la antigüedad tardía* permaneció organizado en torno a las drásticas dicotomías sociológicas sobre las cuales sus trabajos llamaron la atención. Pueblo y campo, élite y masas, clásico y no clásico, ahora coexistían de una manera más fluida, menos controvertida que lo que Rostovtzeff y Frend habían sugerido; pero todavía estaban allí, en el fondo de mi mente, como opuestos cargados. Esto ha cambiado. A nivel del suelo, por ejemplo, la notable extensión de la arqueología en el Cercano Oriente ha causado que Turquía, Siria, Israel, Palestina y Jordania compitan con África del Norte como el terreno favorito del historiador social y cultural de la antigüedad tardía. Ahora tenemos una visión mucho más diferenciada, más regional del periodo<sup>59</sup>. Los grandes pueblos y centros de culto de Siria difícilmente pueden ser etiquetados como “rurales”; ni su vida religiosa puede ser vista solamente como el lugar de las refrescantes formas “no clásicas” de cristianismo, destinadas a elevarse, como burbujas, para oxigenar las partes superiores del mundo griego, bizantino<sup>60</sup>. Del mismo modo, las muchas formas diferentes de ascetismo practicadas en el Egipto tardorromano han llegado a adquirir perfiles distintivos, a medida que llegamos a una visión cada vez más diferenciada de la complejidad de la vida cultural y social de la provincia<sup>61</sup>. Estamos recuperando la verdadera complejidad de la geografía humana del Mediterráneo y el Cercano Oriente, y, con ella, un paisaje cultural, religioso y social cuya variedad había sido arrasada por las masivas antítesis invocadas por estudiosos como Rostovtzeff y Frend.

En la parte superior de la sociedad romana, entre las élites, yo mismo abandoné el tema que daba coherencia narrativa, incluso un siniestro sentido de drama, a mi explicación sobre la

---

59 G. Tate: *Les campagnes de la Syrie du nord du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Un exemple d'expansion démographique et économique à la fin de l'antiquité*, I, París, P. Geuthner, 1992; C. Foss: “The Near Eastern Countryside in Late Antiquity”, J. Humphrey (ed.), *The Roman and Byzantine Near East*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

60 C. Mango: “Aspects of Syrian Piety”, *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1992; P.-L. Gatier: “Villages du Proche-Orient protobyzantin (4<sup>e</sup>me-7<sup>e</sup>me s.) Étude regionale”, G. R. D. King y A. Cameron (eds.): *The Byzantine and Early Islamic Near East 2: Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, Darwin Press, 1994, pp. 17-48.

61 R. S. Bagnall: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993; S. Elm: “Virgins of God”: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, The Clarendon Press, 1994, pp. 331-372; E. Wipszycka: “Le monachisme égyptien et les villes”, *Travaux et Mémoires*, Vol. 12, 1994, pp. 1-44; D. Brakke: *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, The Clarendon Press, 1995.

eventual erosión de la tradición clásica entre los eruditos de la Roma oriental<sup>62</sup>. Esta visión estaba basada en un modelo muy simple de la sociedad y la cultura cristiana de la época. Por esta razón, he llegado a apreciar el cambio hacia una historia más estrictamente “cognitiva”, orientada al discurso, de los últimos siglos de la antigüedad tardía, tan hábilmente avanzada por Averil Cameron<sup>63</sup>. El “discurso totalizador” puede parecer, para algunos, un término algo aireado. Pero, tal como lo usa Averil Cameron, el término hace justicia a nuestra creciente impresión de la cualidad distintiva del periodo tardío de la antigüedad tardía, especialmente los siglos VI y VII. ¡Ay!, tal vez deberíamos acuñar el término *spätere Spätantike* para hacer justicia a un cambio decisivo en el *continuum* del cristianismo antiguo mismo. En *El mundo de la antigüedad tardía* me había preocupado en particular por enfatizar los elementos de continuidad que habían vinculado las características del mundo tardoantiguo de los siglos IV y V a sus raíces distantes en el pasado romano clásico. Al hacerlo, miré hacia atrás, cuestionando la noción de “crisis del siglo III”. Pero, como Robert Markus ha dejado en claro para el Occidente latino, es igualmente importante mirar hacia adelante, para estudiar los cambios que se produjeron entre la época de Agustín y de Gregorio Magno. Los procesos que tuvieron lugar en aquellos siglos tardíos de la antigüedad tardía significaron a nada menos que “el final del cristianismo antiguo”<sup>64</sup>. Cambios similares ocurrieron también en Oriente. El reagrupamiento de las ciudades romanas orientales alrededor de su obispo y sus nuevos santuarios fue solo parte de un proceso, comenzado en el siglo V y continuado más allá del reinado de Justiniano, por el cual una civilización entera fue atrapada en la liviana pero tenaz red de palabras cristianas<sup>65</sup>. Tomadas en conjunto, el trabajo de Walter Goffart, en Occidente<sup>66</sup>, y de Averil Cameron, en Oriente, parecen haber ubicado al contenido ideológico del mismísimo cristianismo en el centro de la antigüedad tardía. El ascenso del cristianismo, en su opinión, fue la causa de una revolución cognitiva, de una nueva denominación de todas las categorías antiguas, que alcanzó su cumplimiento en el siglo VI, y comparada con la

---

62 Brown, *The World of Late Antiquity*, *op. cit.*, pp. 181-182; Brown, “A Dark Age Crisis”, *op. cit.*, 1973.

63 A. Cameron: *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991; A. Cameron: “The Language of Images: the Rise of Icons and Christian Representation”, D. Wood (ed.): *The Church and the Arts*, Oxford, Blackwell, 1992.

64 R. A. Markus: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

65 Brown, *Power and Persuasion*, *op. cit.*, pp. 146-152; D. Feissel, “L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle”, en *Actes du XI<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne*, 1, Roma 1989, pp. 801-828.

66 W. Goffart: *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

cual las invasiones bárbaras y el crujido del Estado romano tardío parecen de importancia meramente secundaria, cotidiana.

No sé si desearía seguir este enfoque hasta sus conclusiones más extremas. Lo que he descubierto es que he abandonado la tendencia a privilegiar a la Iglesia cristiana en muchos de los desarrollos que caracterizan el periodo tardoantiguo. Ya no considero al cristianismo como el principal agente en la difusión de una forma más adaptable de cultura clásica a grupos y regiones previamente marginales. La difusión de una forma de cultura clásica por la iglesia cristiana me pareció, en la década de 1960, parte de un proceso de “democratización de la cultura”, que me llamó la atención como una característica central de la civilización tardoantigua en su conjunto. Este punto de vista sin duda dio un mejor sentido a ciertas características centrales de la cultura cristiana del Medio Oriente en el periodo bizantino temprano que un énfasis exclusivo en los aspectos irreconciliablemente anti-helénicos y anti-clásicos de los cristianismos “locales” de Siria y Egipto. Pero el cristianismo no fue el único agente de esta difusión de formas culturales helénicas. El deleite y la exhortación a los atentos transmitidos por *Hellenism in Late Antiquity* de Glen Bowersock fueron precisamente por haber mostrado hasta qué punto un helenismo no cristiano había continuado proporcionando un lenguaje universal para las muchas religiones locales no cristianas de Medio Oriente, dando un rostro griego incluso a los dioses anicónicos de la península arábiga<sup>67</sup>.

Tampoco pueden todas las características de los cristianismos regionales de la época ser reducidas a la extensión, para ellos, de los estilos sub-clásicos de un núcleo mediterráneo cristiano. En muchos sectores de la sociedad, la “democratización” se encontró con conglomerados sólidos de cultura local y estilos religiosos. Los tratados herméticos habían sido presentados por Festugière como conteniendo poco más que un “platonismo pop”, ecos de la alta cultura griega de la época que se movían hacia abajo. *The Egyptian Hermes* de Garth Fowden ha demostrado de manera concluyente que semejante punto de vista subestima seriamente el elemento sacerdotal egipcio en ellos<sup>68</sup>. De la misma manera, el estudio de los relatos centrales de

---

67 G. Bowersock: *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990.

68 G. Fowden: *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [reimpreso con correcciones y un nuevo prefacio, Princeton, Princeton University Press, 1993].



cristianización en el mundo romano, desde Armenia y Georgia a Egipto e Irlanda, revela cómo estas narrativas adquieren formas significativamente diferentes, a través de una reinterpretación fascinante de un tema universal en términos de fuertes “representaciones” locales<sup>69</sup>.

Por último, pero no menos importante, yo mismo he llegado a saborear muchos de los fenómenos que yacen más bien en la penumbra de los textos del mundo antiguo tardío. Estos son con demasiada frecuencia invisibilizados por el resplandor de las narrativas triunfantes o polémicas. Mi reciente libro, *Authority and the Sacred*, trata de llamar la atención sobre aquellas áreas mudas, como el *bricolage* religioso entre las prácticas cristianas y no cristianas que ocurrían, a lo largo de un extenso “terreno intermedio” que es casi invisible para nosotros en los textos cristianos<sup>70</sup>.

También he disfrutado de las tradiciones profanas del festival y el buen ánimo, desde la fiesta generalizada y persistente de las calendas de enero hasta la extraordinaria reorganización de las facciones del circo que tuvo lugar en el periodo tardoantiguo. De hecho, me parece que la emergencia de las facciones del circo implicó un grado para nada menor de bravata cívica, al fomentar la agresión competitiva de jóvenes varones a través de un imperio profundamente preocupado, en otros niveles, con el tema de la unidad y el orden civil<sup>71</sup>. Tales fenómenos no pueden ser claramente encasillados por el historiador religioso como “paganos” o “cristianos”, ni por el sociólogo como “de élite” o “popular”. Echo de menos su presencia, como una poderosa tercera fuerza, en las páginas de *El mundo de la antigüedad tardía*. Ahora miro con ojos diferentes a las ilustraciones que reuní y subtulé en ese momento. Estas ilustraciones hablan no solo del vivo equilibrio de lo clásico y lo exótico, pagano y cristiano en el mundo tardoantiguo, sino del arrogante

---

69 F. Thélamon: *Paiens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle: l'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, París, Études Augustiniennes, 1981; N. Garsoïan: “The Iranian Substratum in the ‘Agat’angelos Cycle”, N. Garsoïan, T. F. Matthews y R. W. Thomson (ed.): *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1982, pp. 151-174; J. Russell: *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1987; J. Stevenson: “Literacy in Ireland: the Evidence of the Patrician Dossier in the Book of Armagh”, R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

70 P. Brown: *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

71 M. Meslin: *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruselas, Latomus, 1970; C. Roueché: *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, 1993.

“orgullo del mundo” del *homme moyen sensuel*, que es la más animosa, pero más estable, fuerza gravitacional en cualquier gran civilización tradicional.

He planteado estos tres puntos principales no porque agoten mi percepción de la distancia entre los recursos de nuestra actual academia y *El mundo de la antigüedad tardía*, sino para iniciar un diálogo. En el mismo espíritu, he introducido un fuerte énfasis autobiográfico en mi explicación de los procesos que llevaron a la redacción de este libro, de las elecciones que hice en aquel momento, y de las limitaciones implícitas que estas elecciones eventualmente me impusieron. No hago esto por egotismo, sino más bien por un agudo sentido de las limitaciones humanas. Lo que un artículo de revisión no debe comunicar es una falsa imagen del trabajo del investigador. Por mucho que nos guste la noción, ningún académico se asoma por encima de un campo entero tan cómoda y silenciosamente como un ala delta. Hay mucho movimiento desordenado en la maleza. Mucho esfuerzo se gasta en caminos falsos. Uno es trágicamente consciente de los límites del propio campo de visión, y, por esa razón, depende profunda y gratamente de otros, del trabajo de los colegas y de las tendencias actuales en otras disciplinas, para encontrar el camino hacia una pequeña elevación en el terreno desde donde obtener un nuevo punto de observación. Sugerir lo contrario —que la investigación académica no implica esfuerzo, que no implica un trabajo duro e idiosincrático de la mente que las “escuelas” académicas de investigación y las metodologías interdisciplinarias actuales pueden facilitar pero nunca pueden volver innecesaria— llevaría a la más entumecida de todas las formas de conformidad: no a la conformidad del mediocre, sino a la peligrosa conformidad del inteligente y el exitoso, de aquellos que confían en la total facilidad de su control del campo y en la eficacia instantánea de su metodología actual. Es mucho mejor encontrar, en la colaboración mutua de académicos en un campo tan amplio y tan diverso que siempre debemos depender el uno del otro, la forma más rara de tolerancia: una forma de tolerancia verdaderamente tardoantigua, es decir, basada en un saludable sentido de asombro por algo más grande que nosotros mismos —*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*—<sup>72</sup>.

---

72 Symmachus, *Relatio* 3.9.