

EL BÁRBARO COMO HERRAMIENTA DISCURSIVA EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN DE HIPONA DURANTE EL PROCESO DE LA CAÍDA DE ROMA DEL AÑO 410 EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ENTRE INTELECTUALES CRISTIANOS Y PAGANOS

The barbarian as a discursive tool in the thought of Augustine of Hippo during the fall of Rome in 410 in the context of the conflict between Christians and pagans intellectuals

GRACIELA GÓMEZ
ASO

Universidad Católica Argentina - PEHG

g_gomezaso@yahoo.com.ar

RESUMEN

Los intelectuales romanos realizaron durante la tardo-República y el Alto Imperio una construcción histórica conocida como el mito de la eternidad de Roma. En esa construcción tuvieron un rol fundamental los bárbaros que habían tomado la ciudad eterna y habían ocupado la *ecúmene* romana en sólo dos siglos: el IV y V. Esta circunstancia produjo en la Tardo antigüedad un importante número de escritos acerca de la caída de Roma producida por la acción militar y política del *Rex Gothorum* Alarico. Este trabajo indagará en los escritos de Agustín de Hipona para reconocer la intencionalidad, el modo y la estructura discursiva de este obispo del norte de África con el fin de interpretar su visión sobre la barbarie en el contexto de la caída de Roma del año 410. Fecha importante en la lucha intelectual entre paganos y cristianos.

Palabras clave: Agustín de Hipona; Bárbaros; Análisis del discurso ideológico; estructura discursiva; retórica; escritos cristianos.

ABSTRACT

During the late-Republic and the beginning of the Empire there were roman philosophers, historians and writers constructed what is known as the myth of the eternal Rome. The barbarians played an essential role in this construction. It only took them two centuries, the IV and V, to claim the city and occupy the roman *ecúmene*. In the late antiquity these circumstances produced a vast number of writings based on the fall of Rome carried on by *Rex Gothorum* Alaric and both his political and military incursions. The year is 410, a crucial moment for the intellectual struggle between pagans and Christians. This work will swim in the waters of the many writings written by Augustine of Hippo, a Bishop from the north of Africa. We will recognize his ways, discursive structure and intentionality with the objective of understanding his vision of the barbarity in the context of the fall of Rome in the year 410.

Keywords: Augustine of Hippo; barbarians; discursive structure; ideological discourse analysis; rhetoric; Christian writers.

Introducción:

El tardo antiguo fue el escenario histórico en el cual se dirimieron problemas de diversa índole. Hoy nos centraremos en el conflicto entre intelectuales romano-cristianos y romano-paganos en el contexto del año 410. El epicentro de la tensión se dio en torno a un hecho histórico que irritaba tanto a unos como a otros: el ingreso, ocupación y destrucción de Roma por el *Rex Gothorum* Alarico desde el anochecer del 24 de agosto del 410 hasta la retirada del caudillo y sus estirpes tres días después.

La pregunta que posicionó a los intelectuales de ascendiente aristocrático, tanto paganos como cristianos fue: ¿Cómo y por qué había caído Roma en manos de estos bárbaros de ascendiente godo? ¿Cómo pudo caer una ciudad que desde el plano mítico, teórico e histórico había sido fundada para ser eterna?

La construcción histórica que los intelectuales romanos habían realizado en tiempos de la tardo-República y el alto Imperio sobre la eternidad de Roma, produjo en la Tardo-antigüedad una catarata de escritos que buscaron justificar y/o interpretar las razones de aquella funesta circunstancia

El tema que hoy compartiremos se enmarca en aquel contexto. Los bárbaros fueron los protagonistas de aquella circunstancia. Los escritores paganos y cristianos fueron los testigos presenciales que aportaron su visión de los hechos y sus conclusiones siempre a partir de su perspectiva teórica y su espacio de referencia.

Los escritores cristianos de mayor trascendencia, como Ambrosio de Milán, Jerónimo de Estridón y Agustín de Hipona, fueron referentes intelectuales de aquella tensa época. Su visión sobre la irrupción de los bárbaros, sobre las razones de la caída de Roma, sobre la actitud de los cristianos ante la población romana que sobrevivió al ataque y ante aquellos que migraron a destinos diversos dentro del Imperio responde a los cánones retóricos y al escenario desde donde observaban los hechos consumados. Este trabajo indagará en los escritos de Agustín de Hipona para reconocer la intencionalidad, el modo y la estructura discursiva de este obispo del norte de África para conocer su visión sobre la irrupción de los bárbaros en aquel luctuoso agosto del año 410

Perfil interpretativo-metodológico:

En las últimas décadas, los historiadores nos hemos abierto a las ciencias sociales y aceptamos cotidianamente los aportes invalorable de la lingüística, la sociología y la antropología social, entre otras ciencias hermanas. Así hemos sido partícipes de la transformación del paisaje interpretativo del investigador social de nuestro tiempo.

Ya decía Roger Chartier que "cada historiador examina su práctica a partir de su propio campo de trabajo" (CHARTIER, 2005, p. 10).

En este trabajo, me afincaré en la visión que un intelectual cristiano expresa acerca de los hechos luctuosos que lo rodean: la caída de Roma del 410 a manos de Alarico, Rex Gothorum y su intimidante séquito de hombres pertenecientes a distintas *nationes* germanas. Por tanto, mi objeto de estudio, centrado en el análisis de su posición acerca de los bárbaros en el contexto ante dicho me lleva a enmarcar este estudio en un análisis de su mentalidad-cosmovisión y a analizar el discurso que este intelectual ha brindado en sus epístolas, sermones y su obra emblemática: "*De Civitate Dei*".

Ya decía Le Goff que la historia de las mentalidades "se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general" (RIOS SALOMA, 2009, p. 102).

Los siglos IV y V fueron, dentro del Tardo-Antiguo, una época coyuntural, una bisagra que crujía ante las tensiones que en el conjunto social producía la irrupción de los "bárbaros" en el corazón mismo del Imperio: la ciudad de Roma. Los romano-paganos y los romano-cristianos, formados en las mismas escuelas de retórica, tuvieron frente a la realidad una misma raíz discursiva, pero un relato autónomo en el siglo IV y antagónico en el siglo V. El motivo de la discordia era de ascendiente religioso y político. El contexto en el que se dirimió la disputa ideológica: la toma y destrucción de Roma por Alarico en el 410.

La vertiente retórica de los textos de Agustín de Hipona nos acerca a los postulados lingüísticos e historiográfico relativos al análisis del discurso. Roger Chartier, cultor del la vertiente interpretativa de la historia cultural. En su obra "El mundo como representación" considera al lenguaje como un sistema de signos cuyas relaciones producen, por ellas mismas, significaciones múltiples. En ella, la realidad histórica no es una referencia exterior al discurso, sino que siempre está construida en y por el discurso. Esta escuela considera que los intereses sociales son el resultado de una construcción simbólica, lingüística, discursiva: "Cada práctica, de cualquier tipo que sea, se circunscribe al orden del discurso" (CHARTIER, 2005, p.32-33).

Esta corriente interpretativa toma elementos del "linguistic turn" o Giro lingüístico que abrevó en los postulados teóricos y metodológicos de autores como Michel Foucault (1969), a propósito de las relaciones de poder encarnadas y reflejadas en los discursos, y Jacques Derrida (1967), con su crítica deconstructivista a los conceptos de significado y significante (RIOS SALOMA, 2009, p. 106).

Ya decía Derrida "El problema del lenguaje, nunca fue por cierto un problema entre otros. Más nunca como en la actualidad ocupó el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología" (DERRIDA, 1998, p. 5).

Para estudiar el discurso antiguo, buenos han sido los aportes de las “figuras lingüísticas” de Erich Auerbach, las vías para el reconocimiento de la construcción discursiva del hombre antiguo de Roland Barthes y el “análisis del discurso ideológico” de Teun Van Dijk.

PRIMERA PARTE: La construcción discursiva de la palabra “bárbaro” en el contexto greco-romano

La noción del “otro” sigue, desde la Antigüedad griega, abriéndose paso entre nosotros. Si nuestro objeto de estudio es la noción de “bárbaro” en un escritor romano-cristiano, referentes de la heterogénea intelectualidad cristiana de los siglos IV y V, es imprescindible delimitar la noción de “bárbaro” y el recorrido historiográfico en torno al término-concepto. El tema del “bárbaro” hunde sus raíces en el mundo griego. El término comenzó a construirse discursivamente entre los siglos IX y VIII a. C. en pleno proceso de colonización griega y fue utilizado por Homero (2000) en referencia a los carios, aliados de los troyanos, a los que reconoció como *barbarófonos*. Heráclito de Éfeso, en el siglo VI a. C., se refiere a los pueblos en contacto con los griegos del Asia Menor como los que tienen “alma bárbara” porque no comprenden el logos, la palabra y por tanto la cultura griega. Tucídides (2000) adoptó una postura crítica ante la utilización del término, porque todavía los griegos no tenían un nombre genérico contrapuesto al de los *otros*.

Sin lugar a dudas, fue en el siglo V a. C., en el marco del conflicto con los persas, bajo el liderazgo político y la hegemonía económica y cultural de la Atenas democrática, que se construyó discursivamente la noción de “bárbaro”, como concepto antónimo y asimétrico al de *helenos*. Al cronista de esta guerra, el historiador Heródoto (2000), debemos el inicio de la construcción discursiva de la identidad griega y la invención e instalación definitiva de un paradigma clave en la historia occidental: el de la representación del “bárbaro” como el “otro” absoluto, el no griego, el enemigo, el persa, asociado a lo oriental. Desde entonces la *ecúmene* griega se dividía en “helenos y bárbaros, cada uno instalado en territorios diferentes: Europa y Asia” (AMES, 2010, p. 37).

Fue Reinhart Koselleck en su obra “Historia de los conceptos” quien plasmó la categoría-concepto de “contrarios asimétricos” (KOSELLECK, 1993) para reflejar la dualidad “helenos-bárbaros” que ha seguido ocupando un lugar preferencial en el universo cultural de Occidente. Uno de sus componentes, el término “bárbaro” es aplicable hasta hoy, tanto en el lenguaje científico como en el lenguaje político a todo aquel imposible de asimilar a la cultura dominante. Paradójicamente, la expresión “helenos”, que originalmente determinaba a “bárbaro” en forma negativa, ya no sobrevive más que históricamente o como nombre concreto de un pueblo (AMES, 2010).

Los historiadores y geógrafos romanos, herederos culturales de la tradición griega, no permanecieron ajenos a esta temática. Así, Julio César (2000), Estrabón (2003), Plinio el joven (2010) y Tácito (2007) dedicaron extensos relatos a la descripción de la vida, costumbres, religión, movimientos y organización de los pueblos “bárbaros”. En estos autores,

observamos cómo la construcción del “otro” era un camino de definición de la propia identidad. De la lectura de estas obras, resulta claro que los romanos conocían todos los *tópicos* que caracterizaban a los pueblos “bárbaros” tal como ya lo habían desarrollado historiadores y geógrafos griegos, pero los romanos de la Tardo-República y del Alto Imperio romano no adoptaron el posicionamiento político-ideológico y cultural que los griegos habían forjado del “bárbaro” como enemigo, pues, en su proceso de expansión, algunos de estos “otros” iban a ser aliados de Roma y luego se incorporarían a la estructura política como ciudadanos romanos. En resumidas cuentas, estos “otros” pasarían a formar parte del “nosotros” romano por medio de la conquista militar (AMÉS, 2006, p. 27). La práctica política y militar romana estaba caracterizada por distintas formas de penetración de las influencias romanas más allá de las fronteras. Así, los romanos pusieron en juego desde fluidas relaciones comerciales hasta una consolidación de un sistema de dominio indirecto y jerarquizado, y fuertes relaciones de dependencia y de clientelas con las fuerzas foráneas (CHRIST, 1979). Esta realidad expansiva, que integraba a las elites dirigentes de los territorios conquistados, impedía la aplicación global del concepto de “bárbaro” a los pueblos que se encontraban fuera del Imperio (AMÉS, 2010).

Entre los siglos III y V, los escritores romanos, tanto paganos como cristianos, han presentado heterogéneas miradas acerca de los “bárbaros”. Las pertenencias regionales o locales y las circunstancias sociales, político-ideológicas o religiosas de los escritores han conducido a discursos diversos, a posturas contrastantes frente al concepto de “bárbaro” en construcción: las formas discursivas que plasmaban la posición de identidades antagónicas-asimétricas y en el extremo opuesto aquellas que propugnaban la integración de los “bárbaros”, dirigida por el Estado Romano ya cristianizado.

El contexto histórico en torno a la caída de Roma del 410

Luego del ascenso de Teodosio, el Imperio Romano vivió un importante proceso de transformación. Su decisión de convertir al cristianismo en religión oficial del Imperio, de acuerdo con el credo niceno, anclado en un sólido aparato legislativo contra el paganismo y la herejía, lo ha convertido en el artífice de un nuevo orden político.

A partir de 388, en particular por influencia de Ambrosio de Milán, Teodosio promulgó una serie de leyes fundamentales contra el paganismo.

Con su drástica legislación y la victoria política sobre el paganismo, Teodosio convirtió al politeísmo en una corriente religiosa antigua e inservible. El Emperador se dedicó a cohesionar a la sociedad sobre nuevos cimientos, los del cristianismo, religión sostenida por el Emperador. Así la nueva unidad al orbe quedaba garantizada (BARJA DE QUIROGA; LOMAS SALMONTE, 2004).

Al igual que en tiempos de sus predecesores, Teodosio debió enfrentar el problema de los bárbaros. El aumento de hostilidades en las fronteras, unido a la falta de hombres

de origen romano en condiciones de ser movilizados, lo condujo a reclutar bárbaros, tanto para hacer frente a los focos de conflicto como para el ejército romano estable. Lentamente, Teodosio logró recomponer la situación luego de la derrota de Valiente en Adrianópolis (378).

“Bárbaros y Obispos” se destacaban como los dos grandes ejes de toda nueva política imperial. Desde el 19 de enero del 379 en que fue coronado emperador de la *Pars Orientis* Teodosio actuó con prontitud en relación con la acción de los jefes bárbaros y sus bandas y estirpes. Se reunió en Constantinopla con Atanarico, el caudillo de los Tervingios y su escolta, sus *comitatus* (*estirpes*) (DEMOUGEOT, 1979, p. 151).

Muerto Atanarico, firmó con Alavivo, el nuevo *Universae gentis Gothorum rex*, el tratado de paz el 2/3 de octubre de 382. Los Tervingios, ya conocidos como Visigodos, se convirtieron en *foederati* del Imperio. Ello significaba que los godos, instalados dentro de los *limes* del Imperio, formaban una nación autónoma, cuyas relaciones se regulaban expresamente por un *foedus* que reemplazaba tierras y alimentación por ayuda militar. Entre las fuerzas auxiliares visigodas se destacó especialmente la caballería. Según García Moreno (1985) tras este tratado “se daba nacimiento al primer Estado germánico libre en el interior del Imperio romano” (GARCÍA MORENO, 1985, p. 416).

La caída de Roma del 410: la reconstrucción histórica

Coincidió con Averil Camerón que la política de Teodosio en relación con los bárbaros fue tan solo un parche que hizo poco por eliminar el peligro del ingreso desbocado de bárbaros al Imperio (CAMERON, 2001, 90). El problema “bárbaro” se hizo insostenible entre la muerte del Emperador en el año 395 y el año 410. Los caudillos bárbaros parecían tener a Roma como el último eslabón de una cadena de éxitos militares y asalto de ciudades. Para los bárbaros, Roma era la quimera del oro, pero no mucho más.

Desde 395, el Imperio romano quedaría oficialmente organizado en dos administraciones o gobiernos: la *Pars Occidentis*, bajo el gobierno del hijo menor de Teodosio, Honorio, de tan solo 10 años de edad, y la *Pars Orientis* del Imperio Romano, bajo el gobierno del hijo mayor de Teodosio, Arcadio, de 18 años. Teodosio fue consciente de la juventud de sus hijos. Nombró para acompañarlos y protegerlos a referentes bárbaros de importancia y de acendrada experiencia en la política imperial de la época.

Alarico dirigió desde 395 una serie de ataques al territorio tracio. Su argumento era consistente: por la muerte de Teodosio y la reacción contra los bárbaros impuesta en ambas cortes imperiales, el *foedus* del año 382 entre los visigodos y el Imperio quedaba en los hechos rescindido (CHRYSSOS, 1997; SIVAN, 1987; WOFRAN, 1990; HEATHER 1996). Este jefe visigodo firmó un nuevo acuerdo de paz Arcadio en el 397, según Cracco Ruggini (2008), fue en ese año cuando Alarico obtuvo el título de *Magister Militum per Illyricum* (CRACCO RUGGINI, 2008, 209). Era la primera vez que a un caudillo godo se le conce-

día una alta dignidad en el ejército romano. Este hecho también implicaba, en el plano económico, que Alarico dejaba de depender del botín obtenido en las operaciones guerreras y que obtendría una entrega periódica de pagos provenientes del Imperio.

A inicios del siglo V Alarico perdió su condición de jefe militar romano. Como *Rex Gothorum* abandonó el Ilírico y se trasladó al norte de Italia con el objetivo de negociaciones de paz con la *Pars Occidentis* del Imperio romano. En corto tiempo sembró el pánico en Milán, residencia del emperador Honorio.

La corte de Occidente, gracias a la gestión de Estilicón, le concedió a Alarico el cargo de *Magister Militum per Illyricum*, pero su cargo se tornó inestable tras la invasión de Italia por el jefe rebelde visigodo, Radagaiso.

Rescindido el tratado en el año 408, Alarico avanzó por segunda vez hacia Italia. Su objetivo era obtener del gobierno imperial un resarcimiento por los años transcurridos a la espera de emprender la guerra contra la parte oriental del Imperio.

El 22 de agosto de 408, Estilicón fue asesinado en el entorno de la corte, acusado de traición a la causa del emperador. Tras este hecho Alarico reforzó sus contingentes militares con la colaboración de su cuñado Ataulfo, quien movilizó sus fuerzas de hunos y visigodos desde Panonia Superior. Alarico, aún antes de recibir las fuerzas de refresco, emprendió la marcha hacia Roma. La ciudad fue sitiada en 408 y liberada por los senadores, tras el pago de oro, plata y especies a granel.

El segundo asedio de Roma se produjo a finales del año 409. Alarico se apoderó del grano africano almacenado en el *Portus* de Ostia y comenzó las negociaciones con el Senado romano. Su intención no era tomar la ciudad, sino que el Senado nombrase emperador a un hombre de su confianza, Átalo. Honorio, a espaldas de Alarico, había hecho alianzas con hombres godos, entre ellos, Saro, enemigo de Alarico, e incluso el propio Ataulfo (WOLFRAN, 1990, p. 273-274; CANDAU MORÓN, 1992, p. 529).

Rotas las negociaciones, Alarico se dirigió por tercera vez a Roma. En la noche del 24 agosto de 410, se abrieron las puertas de la ciudad y las *gentes* visigóticas ocuparon y saquearon la ciudad de Roma. Procopio de Cesarea, en su obra *Bellum Gothicum*, refiere que las puertas se abrieron desde dentro, tanto sea por la acción de senadores endulzados con la entrega de un grupo importante de esclavos o fue la acción de Proba, una mujer romana cristiana de la familia de los Anicios, delatada como responsable por un grupo de senadores contrarios al credo cristiano.

Durante tres días, la ciudad fue saqueada e incendiada. Para Heather (1996), el Emperador prefirió sacrificar Roma antes que pactar con Alarico. El saqueo de Roma, de acuerdo con esta interpretación, represento el fracaso de la política de Alarico (HEATHER, 1996, 148).

Roma, la Ciudad Eterna, había caído en el año 410. Agustín de Hipona interpretó esta

circunstancia sin olvidar la importancia que Roma tenía para los romano-cristianos y para los romano-paganos desde el punto de vista mítico, ideológico-político y religioso.

La aristocracia romana y su inserción en el escenario cultural

Desde la época Republicana y Alto Imperial el gobierno del Imperio-Mundo estuvo en manos, tal como se ufanaba Cicerón, de una "elite dirigente" minoritaria, rica e ilustrada, que había sido formada e imbuida de una mística determinada y determinante en su accionar.

Tras la crisis del siglo III, acápite de la descentralización, en particular durante la época de la anarquía militar (235-268), la estructura de la elite senatorial sufrió fracturas. Con la vuelta progresiva a la unidad en tiempos de Dioclesiano, Constantino y Teodosio, ganaron una creciente importancia las familias de la aristocracia senatorial, las cuales controlaban vastas porciones del territorio a través de sus extensos fundos. A estas mismas familias también pertenecieron, en la mayoría de los casos, los obispos.

Los siglos IV y V los discursos manifiestan una continua dialéctica entre lo universal y lo particular. La confrontación entre la unidad (el nosotros romano) y lo particular o diverso (ellos como lo bárbaro) era moneda corriente.

La formación de la elite dirigente se moldeó en cada casa por vía de nodrizas y pedagogos (hasta los 6 años) y luego en las escuelas de gramática (hasta los 14 años) y por último en las escuelas de literatura y retórica (durante la pubertad y primera juventud). Los niños de las familias aristocráticas eran los que accedían por su condición social a esta educación. "Aquellos que pertenecían a familias acomodadas, no ricas, debían buscar un evergetas de su provincia o ciudad con el fin de lograr que alguno de sus hijos alcanzara una formación integral. Tal fue el caso de Agustín de Hipona y su mentor: Romaniano" (BROWN, 1969).

Como ha dicho Barthes "esta pedagogía forzaba la palabra" se buscaba que el alumno perdiera la vergüenza innata a hablar en público y que se sintiera seguro al hacerlo por medio de una técnica. Esta educación quería lograr que el estudiante saliera del silencio. Si manejaba la palabra podría alcanzar un buen dominio del mundo y de los otros (BARTHES, 1993, p. 99; BOISSIER, 1908, MARROU, 1985).

Los intelectuales cristianos, desde el siglo II, momento en que emergen los primeros escritores formados en las escuelas de gramática y retórica, se insertaron por esta vía en la sociedad romana. Estos jóvenes cristianos se habían formado en las escuelas imperiales junto con los gentiles o paganos, tanto en cátedras provinciales como estatales. Por su formación dentro de los límites del Imperio romano eran conocidos como romano-cristianos.

Coincido con Averil Cameron (1991) en que los historiadores debemos ser conscientes del enorme poder del discurso como herramienta de comprensión del pensamiento de

un sujeto, inserto en un contexto, que lo influye y al que influye como miembro de una institución combativa y dinámica, como fue la Iglesia cristiana nicena de los siglos IV y V (CAMERON, 1991, p. 2).

Michel Foucault (1994) ha sido más que nadie responsable de este cambio de conciencia acerca de la importancia del discurso en la historia. En su escrito “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad”, (enero de 1984), unos meses antes su muerte, Foucault reflexionó sobre las razones por las cuales el cristianismo fue capaz de desarrollar lo que él llamó un “discurso totalizador”, un discurso impactante porque abrevaba en la visión ecuménica de los romanos frente a los otros. Por eso Foucault decía en este opúsculo:

Y es ahí donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de la vida, va de alguna manera a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Aunque debo recordar que la condición para realizar su salvación, será precisamente la renuncia. Los cristianos esperan con la muerte la salvación de la muerte (FOUCAULT, 1994, p. 266).

Si el cristiano consideraba que la muerte era el camino para alcanzar la verdadera vida, es atendible pensar que el fin de Roma no sería trascendente en sí mismo. Agustín de Hipona fue un ejemplo de este posicionamiento. Sus epístolas, sermones y su obra “La Ciudad de Dios” son documentos imprescindibles para conocer su postura ante la realidad eclesial y sobre su época. Ellas estuvieron fuertemente influenciadas por la retórica y abundan en ellas la vía satírica, la crítica social y religiosa, la dulce persuasión o la emotiva persuasión.

La formación de agustín de hipona

Agustín nació en Tagaste, actual Souk Ahras (Argelia). Sus padres pertenecían a una familia acomodada, aunque no rica. Patricio, su padre, era curial de su ciudad de origen.

Para poder dedicarse a los estudios, primero en Madaura y luego en Cartago, tuvo necesidad de la ayuda económica de un personaje acaudalado de Tagaste, que ofició de mentor o *evergetas*. Romaniano. Este era el *patronus* de Tagaste y alrededores. No era mucho más viejo que Agustín, pero era un rico e influyente con-municipal (AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro VI, 14 1996). Este patronazgo le permitió tutelar a jóvenes como Agustín, con el cual, además, estaba emparentado. (AUG., Ep. 26, 6). Esta labor le permitió tener un gran reconocimiento social

En Cartago, Agustín, como todos los jóvenes de su tiempo, se educó en una escuela provincial junto con paganos y cristianos (algunos de ellos abiertamente maniqueos o donatistas). Tuvo una educación basada en la gramática y la retórica. Aunque no lo diga en su obra *Confesiones*, sin embargo, en su obra *De utilitate credendi* nos conserva los nombres de los autores de gramática más conocidos de su época: Asper, Cornuto, Donato, y, en lo que se refiere a la métrica en particular Terenciano Mauro.

La segunda parte de cualquier curso de gramática se ocupaba de la literatura, y en

este aspecto tendía a mezclar literatura y retórica. Porque la educación comenzaba con la literatura, la historia y la política, y terminaba con la elocuencia. En esta parte, la gramática, que puede considerarse como una disciplina exacta y razonada, pierde esta rigidez de la regla. Ya no es posible apelar a la razón, sino que hay que acudir a la emoción y a la imaginación. Este segundo aspecto de la gramática dejará una marca profunda en la formación de Agustín. Los principales autores estudiados eran Virgilio y Cicerón, junto con Terencio, Horacio, Lucano, Persio, Ovidio, Catulo, Juvenal, Séneca, Salustio y posiblemente Apuleyo, a los que citaba profusamente (OROZ RETA, 1967, p. 69).

El Epistolario y el Sermonario son un retrato fresco y vivaz de su época. Agustín refrenaba sus dichos con citas bíblicas que lo acercan al cristiano del auditorio por su elevado tono retórico y su incomparable simpleza. En él se aunaba la doble virtud del tono egregio y la mansedumbre y ternura de quien le habla a gente simple con simpleza. Por eso impactó en su gente y en la elite intelectual de su tiempo, tanto cristiana cuanto pagana. Sus epístolas-tratados son el acápice del obispo que imparte doctrina con profundidad y purismo teológico.

Las diferencias de estilo entre los escritores "gentiles" o "paganos" y los escritores cristianos son discursivamente importantes. Ambos escriben desde diferentes puntos de vista y para hombres diferentes. En general, los escritores paganos se sienten superiores por su formación frente a sus auditorios. A sus oyentes los perciben como inferiores, sometidos a sus dichos, pero sobre todo a sus acciones.

En los intelectuales cristianos encontramos una mezcla semejante de pompa retórica y de pintura violenta de la realidad. Veamos un ejemplo en Jerónimo de Estridón. La Epístola 66 tiene pasajes crudos, ríspidos, pero de un elevado realismo:

Las refulgentes piedras preciosas que antaño adornaron el cuello y el rostro sacian ahora los vientres de los indigentes. Los vestidos de seda con sus bordados de oro se han transformado ahora en suaves prendas de lana, que sirven para proteger del frío, y no para revelar el afán de lujo.

Los pórticos que antaño atravesaban nutridos grupos de visitantes están ahora sitiados por los pobres. (HIER., *Ep.* 66, 5; CSEL, v. 55. MPL 030).

La pintura chillona de esta retórica de Jerónimo se deja percibir ya al principio en las expresiones de contraste entre el máximo lujo y la miseria más lastimosa, y, en la elección de vocablos, se hace alarde de polos estilísticos opuestos: *ardentes gemmae* contra *egentium ventre* (estomago de necesitados).

La esperanza de Jerónimo, que lo hace elevarse a un lirismo tan conmovedor, no se cifra en absoluto en este mundo. Su propaganda, orientada en forma tan expresiva hacia el ideal ascético-virginal, es en contra de la generación y tiende descreer de las bondades del mundo terreno.

SEGUNDA PARTE: El discurso como herramienta político-religiosa: el caso de Agustín de Hipona

La posición de Agustín respecto a los bárbaros esta intrínsecamente relacionada con su visión sobre Roma, su historia, la crisis que la caída de Roma produjo en la realidad histórica y el conflicto ideológico, político y religioso con los paganos, artífices de las diatribas contra los cristianos.

Es interesante rescatar que entre los años 396-409 nuestro autor pareciera estar enfrascado en la vida romana como una vida mundana. ¿Quizá pudo en él el recuerdo de su vida anterior a la conversión, en la que se auto-referenció como un hombre mundano? Los sermones representativos de estos años tratan el tema de la contradicción entre la vida del pagano y sus huecas y terrenas costumbres, y las que debían profesar los cristianos. No trepida en asimilar pagano a bárbaro (*alienigena*).

En tono paternal, les propone a los cristianos una nueva actitud en el vínculo con los "otros". Tal como los romanos en relación con los bárbaros, no cataloga o adjetiva a los otros, los utiliza en función de la teología política que los hombres de la iglesia cristiana desplegaron en el largo proceso de los siglos IV y V. Los "otros" son instrumentos del plan salvífico de Dios.

En otro párrafo nos da una visión de la relación con los "otros", estos bárbaros-paganos u hombres mundanos. Es atendible como estructura una relación entre "ellos-otros" y "ustedes-cristianos". Se observa que, en pleno sermón, el hiponense habla en tercera persona del plural; le habla a la comunidad de Cartago, que no es su comunidad de Hipona; por ello no emplea el nosotros habitual en esta relación:

Ellos dan ramos, den ustedes limosnas; ellos se distraen con torpes canciones, distraiganlos ustedes con las palabras de la Escritura; ellos corren al teatro, corran ustedes a la iglesia; ellos se emborrachan, ayunen ustedes. Si hoy no es posible ayunar, sea, al menos, sobria vuestra comida (AUG. Ser.198, 2; CSEL, v. 33; MPL 038 y 039)

Los años 411 y 412 reflejan gran profusión interpretativa. Ya sea en sermones o cartas. Esos años han sido un tiempo de reflexión acerca de la caída de Roma.

El año 411 fue el de la llegada a Cartago y a Hipona de los primeros romanos escapados del desastre. En los sermones de ese año 411, el tono del escritor y del orador, era muy diferente.

El cambio de cadencia, de fibra y sentimiento lo percibimos en el sermón 81 dirigido a la población de Hipona entre los años 410 y 411:

¿Por qué, pues, te turbas? Tu corazón se turba por los aprietos del mundo, al igual que aquella nave en que dormía Cristo. Advierte, hombre cuerdo, cuál es la causa de que se turbe tu corazón; advierte cuál es la causa. La nave en que duerme Cristo es tu corazón en que duerme tu fe. ¿Qué se te dice de nuevo, oh cristiano? ¿Qué se te dice de nuevo? «En los tiempos cristianos se devasta el mundo, perece

el mundo». ¿No te dijo tu Señor que sería devastado el mundo? ¿No te dijo tu Señor que perecería el mundo? ¿Por qué lo creías cuando se prometía y te turbas cuando se cumple? (AUG. Ser. 81, 8; CSEL, v.. 33; MPL 038 y 039).

Este sermón es representativo de la utilización de su formación y de su intencionalidad. La primera observación es que muestra un gran despliegue retórico cuando deja los textos clásicos paganos y la preocupación pagana, y busca en un recurso bíblico las pruebas que serán el soporte religioso-salvífico de sus palabras. Los términos centrales son turbación, aprietos del mundo, que el cristiano conocía por las Escrituras.

Frente a la caída de Roma se percibe un posicionamiento original. Es consciente por su formación de la importancia histórico-cultural y mítica que rodeaba a la fundación de esta ciudad, concebida como "eterna" por los escritores de la Tardo República y el Alto Imperio.

Por ello, y en el contexto de la caída y frente a la visión de los escritores paganos que se horrorizaban ante la caída de la Roma Eterna y la búsqueda incesante de culpar a los tiempos cristianos, Agustín, relativiza la caída al ponerla en dimensión terrena: "Un hombre, al edificar, puso piedra sobre piedra; otro hombre, al destruir, separó una piedra de otra piedra. Un hombre hizo aquello, otro hombre lo destruyó. *¿Se hace una injuria a Roma porque se dice que cae? No a Roma; en todo caso a su constructor*" (AUG. Ser. 81, 9; CSEL, v. 33; MPL 038 y 039).

En el sermón 84, dirigido a la grey de Cartago en el año 411, refuerza las sucesivas protestas paganas relativas al fin de todo aquello que los romano-paganos habían edificado. Para contrarrestar estas críticas, le recuerda al hombre todos los quebrantos y sinsabores que tenía la vida terrestre:

Amas esta vida en la que tanto te fatigas, corres, te preocupas y anhelas; apenas pueden contarse las cosas necesarias en esta mísera vida: sembrar, arar, replantar, navegar, moler, cocer, tejer; y después de todo esto te encuentras con una vida que se acaba [...] Ved cuán malos son los días; y, sin embargo, nadie quiere que lleguen a su fin y mucho es lo que los hombres suplican a Dios para vivir más tiempo (AUG. Ser. 81, 9; CSEL, v. 33; MPL 038 y 039).

Esta descripción, que pareciera banal, no lo es, porque con ella buscar recordarle a los paganos y a los cristianos temerosos y algo incrédulos la banalidad de las angustias terrestres por la pérdida de los bienes terrestres. Agustín considera que estas angustias tendrían razón de ser en la lógica pagana, pero no, en la concepción cristiana de la vida terrestre y celeste dentro del plan salvífico. Con sencillez pone en dimensión profana las palabras pronunciadas por los paganos. Les hace recordar a los que critican el fin de un estilo de vida que hasta allí vivieron los romanos, cuán ardua había sido para los hombres, la vida cotidiana por la que se angustiaban. Agustín los reprende, porque su objetivo es siempre ver al hombre en función de la Salvación, de la vida celeste.

El sermón 296, brindado a los cartagineses el 29 de junio del 411, nos presenta a un Agustín que aguza las palabras y pone en blanco sobre negro la circunstancia acerca de

la relación de los cristianos y los paganos-godos: "*¿Acaso puede quitar el godo lo que custodia Cristo?*".

En el libro primero de su "*De civitate Dei*" expresa reflexivamente su visión sobre el saqueo de Roma, sus consecuencias directas y su significado en función de la historia de la Salvación:

Por consiguiente, todo lo que tuvo lugar en el último saco de Roma —ruina, sangre, robo, fuego y aflicción— es obra del *estilo bélico*. Empero, lo que se realizó con un estilo nuevo, como el elegir y determinar las *espaciosísimas basílicas* que había de llenar el público agraciado con el *perdón*, donde *no se matase a nadie ni a nadie se robase*, adonde eran conducidos muchos por los piadosos enemigos para librarse y de donde no era sacado ninguno para verse en manos de los enemigos crueles, esto debe *ser atribuido al nombre de Cristo y a los tiempos cristianos. Quien no ve esto, está ciego; el que lo ve y no lo alaba, es ingrato; y el que resiste al que lo alaba, imbecil*.

¿Quién que se tenga por cuerdo osará imputar esto a la ferocidad de los bárbaros? Aquel que tanto tiempo antes había predicho por su profeta: *Visitaré con vara sus maldades y con azotes sus pecados, mas no esparciré de ellos mi misericordia* (Ps. 89, 32:33), ese mismo fue el que hizo temblar sus truculentas y bravísimas mentes, el que las frenó y el que milagrosamente las templó" (AUG. De Civ. I, 7; CSEL, v. 40; MPL 041).

El *exemplum* utilizado se condice con la frase remarcada *ex profeso*. Esta frase, más que una opinión, es, en nuestra consideración una profesión de fe. Ella remata y engarza los términos que deja suspendidos en el texto. El tiempo viejo se ha terminado, el *estilo bélico* ha llegado a su fin con este hecho, bisagra en la historia de los hombres de Occidente. El nuevo tiempo será también el del hombre nuevo que por caridad perdona aún a los que lo atacan verbalmente. Sólo los ciegos, los ingratos y los imbeciles no entenderían que el gozne de la historia se había torcido a favor de los cristianos.

Entre los años 413 y 419 se consolida, en los escritos agustinos, un ideario decidido a difundir la fe de Cristo a todos los pueblos de la Tierra. Los cristianos eran aquellos que habían aceptado el "estilo nuevo", como ha dicho en el libro I, capítulo VII de su *De Civitate Dei*. Al respecto es representativa la carta 185, dirigida al papa Bonifacio I. Fue redactada en el año 417 y, en medio del conflicto con los donatistas, desliza un pensamiento de difusión, de conversión que nos resulta novedoso y propio de esta instancia temporal del hiponense:

Se acordarán y volverán al Señor todos los límites de la tierra (Ps. 22: 27) *porque del Señor es el Reino y Él dominará a las gentes*. Reconocen con nosotros a Cristo cuando leen: *El Señor me dijo: 'Mi hijo eres tú, yo te engendré hoy'*. Y no quieren reconocer a la Iglesia en lo que sigue: *Pídeme y te daré las gentes en herencia tuya, y para posesión tuya los términos de la tierra* (Ps. 2:8) (AUG. Ep. 185,3; CSEL, v. 34, 4, 57; MPL 033).

La visión ecumenista de este párrafo daba cierre a la tensión con los paganos por el saqueo de Roma. Todo aquel que se hiciera cristiano tendría la Tierra como territorio. Tanto los cristianos como los bárbaros.

Solo encontramos en Agustín un discurso directo sobre los bárbaros, entre los años 428 y 429. En estos años se observa en sus escritos una posición contraria al *belli furor*, a la *ferocitas*, que la guerra con los vándalos producía en el norte de África. No reflexionaba sobre la barbarie desde la soledad de su “*scriptorium*” o desde el “púlpito”, observaba a los vándalos cara a cara, porque sitiaban o atacaban constantemente las murallas de Hipona.

Conclusiones:

Para Peyre, los romanos “se han servido de los ‘bárbaros’ con el fin de explotar el contraste con la Romanitas. Así le dieron forma a la identidad romana. La utilización de estos ‘otros’, cargados de desvalores, de acuerdo con la mentalidad de los romanos, era probablemente consecuencia de un tema de propaganda romana del siglo I más que una realidad posible en el contexto de las guerras itálicas” (PEYRE-GOUDINEAU, 1993).

En función de la barbarie, Roma le dio forma a un imperio multiétnico. En la historia romana, el “bárbaro” va a ser tratado de dos maneras complementarias:

- En tanto que realidad múltiple y concreta, objetivamente analizada, en tanto fuera un *alter* pasible de romanización.
- Como un universo simbólico del mal, de las tinieblas, de la inferioridad, que Roma debía vencer a perpetuidad en caso de ser un *alius/alienigena* imposible de ser asimilado a la *Romanitas*.

Pero, al mismo tiempo que Roma temple su identidad y se perfila como dominadora de la ecúmene en el contacto con los bárbaros, se hace consciente de las influencias bárbaras que los pueblos conquistados producían en su comunidad. Los romanos llamaron a este proceso: barbarización. Los autores romanos nos dejaron la impronta en sus textos cuando afirmaban que esas influencias bárbaras eran fuente de *alienación* en el interior mismo de la sociedad y la elite intelectual y política de Roma.

En concreto, la barbarie estaba inserta en el exterior como en el interior de este Imperio-Mundo. El caso exterior era el de los bárbaros del mundo oriental y de la cara asiática del helenismo, que formaban el polo de barbarie oriental, representado por la *vanitas*. El polo occidental de la barbarie exterior estaba representado por adjetivos tales como: *feritas*, *ferocia*, *belli furor*, entre otros. Roma encarnó, frente a estos polos, la superioridad, el equilibrio de la verdadera civilización. Roma aprende a moverse simultáneamente en los dos frentes de barbarie: el exterior (oriental y occidental) y el interior, aquel proceso en el que los propios romanos copiaron modelos de la *vanitas* o la *ferocitas* del exterior para utilizarlas en función de la vida política, social o cultural romana. Roma integró el mundo multiétnico que dejó un imperio ecuménico bajo su dominio, pero recibió e incorporó elementos del afuera en su propia historia social, política y cultural.

Los intelectuales romano-cristianos fueron herederos de esta concepción del mundo

y de la historia. Usaron su elocuente discurso en función de los mismos fines ecuménicos.

Agustín fue un prolífico escritor cristiano. Fue un intelectual proclive a formar fue un jóvenes discípulos en Hipona y en Cartago, tal como lo reflejan sus epístolas. En su entorno, muchos jóvenes presbíteros se formaron en la fe y en la doctrina cristiana.

Agustín ha sido en la intelectualidad cristiana lo que Cicerón en la romana en función de la barbarie. Este no es analizado como un fenómeno extraño a la condición del cristiano; es interpretado en función del *totum* cosmológico de la *Christianitas* en consolidación. Si Cicerón da forma a la Historia Providencial cosmológica, teándrica y universal, Agustín le da forma a la *Christianitas* como "República Cristiana" formada por todos aquellos ciudadanos virtuosos de la Asamblea de fieles de Dios, que era la Iglesia cristiana nicena en consolidación. Los godos que tomaron Roma en el año 410 no fueron connotados antropológicamente. Esos bárbaros fueron para Agustín parte del plan teológico de Dios, que los ha hecho instrumentos de la Providencia. Eran un azote, una plaga, pero no por sí mismos, sino porque Dios los había enviado como castigo ante los hombres mundanos que valoraban más los bienes terrestres que la felicidad celeste. Por incultos, inhumanos, mundanos, los no cristianos fueron connotados como *alienigenas*. Su visión ante los otros, de acuerdo con Daugé (1981), es la de la *alteridad*. Esos bárbaros serán romano-cristianos cuando la *Iglesia*, como antes *Roma*, domine todo el orbe. No cree en el Imperio cristiano porque, casi en forma premonitoria, considera que Roma caería definitivamente en poco tiempo y, caído el Imperio, caería junto con él, la Iglesia cristiana nicena que el ayudaba a consolidar. Debía venir un tiempo medio, un tiempo de conversión y evangelización de los otros, que permitiera establecer una República Cristiana. Por ello, era imprescindible convertir a los bárbaros al cristianismo. Labor que la Iglesia tendría que poner en práctica en los años venideros.

Referencias

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Madrid: Gredos. 1996. VI, 14.

AMES, C. La construcción del bárbaro en el mundo clásico: las diferencias entre Grecia y Roma. *Revista electrónica de Ciencias Humanas*. Universidade Federal de Goias, Año III, n. 8, 2010.

AMÉS, C. La construcción del bárbaro. La contribución de la cultura romana ejemplificada en el De Bello Gallico. Mendoza. *Revista Europa*, n. 4. p. 26, 2006.

AUG, De Civ: AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*. Madrid: B. A.C., 1958, I, 7.

AUG, Ser: AGUSTIN DE HIPONA. *Sermones*. Madrid: B. A.C., 1983, 198, 2; UG. Ser. 81, 8; CSEL, v. 33; MPL 038 y 039 = 81, 8.

AUG, Ep: AGUSTIN DE HIPONA. Epístolas.

BARTHES, R. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1993.

BOISSIER, G. *El fin del paganismo*. Estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente. Madrid: Daniel Jorro, 1908.

BROWN, P. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*: the development of Christian Discourse. Los Ángeles: University of California Press, 1991.

CANDAU MORÓN, J. M. *Zósimo*. Nueva Historia. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos, 1992.

CESAR. *Guerra de las Galias*. Madrid: Gredos, 2000.

CHARTIER, Roger. *El presente del pasado*. Escritura de la historia, historia de lo escrito. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

CHRIST, Karl. Römer und Barbaren in der hohen Kaiserzeit. *Saeculum*, Viena, 10, p. 273-288, 1959.

CHRYSSOS, E. De Foederatis Iterum. In: POHL, W. (ed). *Kingdoms of the Empire*. The Integration of Barbarians in Late Antiquity. Leyden: N. York-Köln, 1997.

CRACCO RUGGINI, L. I barbari e l'Impero prima e dopo il 410 (in tema di providenzialismo). In: *Studia Ambrosiana*. Saggi e ricerche su Ambrogio e l'età tardoantica. Milán: Biblioteca Ambrosiana, 2011.

DEMOUGEOT, É. *La formation de l'Europe et les invasions barbares*. Tome I : Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien. Paris: Aubier: 1992-1969.

DERRIDA, J. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1998.

ESTRABÓN DE AMASIA. *Geografía*. Madrid: Gredos, 2003.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994. t. IV.

GARCÍA MORENO, L. A. La Antigüedad clásica. In: *Historia universal*. Pamplona: EUNSA, 1985. T.II, 2.

HEATHER, P. *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1996.

HERODOTO. *Historias*. Barcelona: Gredos, 2000.

HOMERO. *Iliada*. Barcelona: Gredos, 2000.

KOSELLEK, R. *Historias de conceptos*. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Trotta, 2012.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P.; LOMAS SALMONTE, F. J. *Historia de Roma*. Madrid: Akal, 2004.

MARROU, H.I. *Historia de la educación en la antigüedad*. Madrid: AKAL, 1985.

OROZ RETA, J. *San Agustín, el hombre, el escritor, el santo*. Madrid: Agustinus, 1967.

PLINIO EL JOVEN. *Epístolas*. Madrid: Gredos, 2005.

RIOS SALOMA, Martín. De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. In: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 37. UNAM, p. 97-113. (2009).

SIVAN, H. *On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A.D. 418*. Macerata: Atti del Convegno Macerata, 1987.

TÁCITO. *Agrícola y Germania*. Madrid: Gredos, 2007.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Gredos, 2000.

WOLFRAM, H. *History of Goths*. Florida: University of California Press, 1990.

Graciela Gómez ASO. Doctora. Directora del Proyecto de Estudios Históricos Greco-romanos (PHEG) - Universidad Católica Argentina - Av. Alicia Moreau de Justo, 1300 - C1107AAZ, Buenos Aires, Argentina.

Recebido em 29/03/2016

Aprovado em 05/05/2016