

**IMAGINARIOS Y
CULTURAS EN LA
ANTIGÜEDAD TARDIA**

Hugo Andrés Zurutuza

*"Nolite adorare idola, non ad petras, neque ad
arbores, non ad angulos, neque ad fontes,
nolite adorare, nec vota reddere"*

**Sancti Pirminii Abbatis: De singulis libris
canonicis scarapsus (MIGNE: P.L. LXXXIX, P. 1041)**

*...Silvanos, et Faunos, quos vulgo incubos
vocant, improbos saepe exititisse mulieribus
et earum appetisse ac peregrisse concubitum".*

**Sancti Aurelii Agustini Hipponensis e piscopi:
De Ciuitate Dei, XV. 23 (MIGNE: op. cit., XLI, p. 468)**

A MODO DE INTRODUCCION

El ámbito académico de las humanidades en la Argentina y en particular el que involucra los estudios de Historia Antigua y Medieval, se ve siempre limitado por las condiciones reales de producción en las que gravita la misma situación periférica de nuestros centros de investigación en relación con los reconocidos y dominantes espacios historiográficos de los países centrales. Periferia espacial que es también científica en la medida que sufrimos la permanente

carencia de adecuados recursos bibliográficos y heurísticos que el desarrollo de las investigaciones requieren. Situación crítica que soluciones coyunturales -la mayoría de las veces más individuales que institucionales- intentan superar. La preocupación teórico-metodológica y el interés historiográfico llevan a una constante exigencia de actualización. En función de estos condicionantes, comenzamos a revisar la génesis de un fenómeno de revalorización de una categoría historiográfica: Antigüedad Tardía y los aspectos socio-culturales que involucra, en particular los referidos al ámbito de las culturas subalternas, especialmente campesinas.

Al recordar el exilio del italiano de origen judío A. Momigliano en el Instituto Warburg de Londres -que le permitió reunir dentro de ese marco institucional a historiadores de prestigio como A.H.M. Jones, E.A. Thompson, J. Vogt, H.I. Marrou, entre otros, para dictar una serie de conferencias en el año académico 1958-59, publicadas bajo forma de libro más tarde (1963)- señalamos la presencia pionera de un espacio historiográfico que influyó en nosotros recientemente. Precisamente, el mencionado libro titulado The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, relativamente conocido por los antiquistas argentinos, no llegó a nuestros estudiantes universitarios hasta 1990 a través de una traducción al castellano realizada un año antes (1). La temática desarrollada en las conferencias del Instituto Warburg en tomo al par polar paganismo-cristianismo se convirtió en las décadas posteriores en fuente de inspiración de historiadores -hoy de reconocida actuación en Universidades europeas y norteamericanas- como P. Brown, R. Mac Mullen y R. Lane-Fox entre los más destacados integrantes de una pujante línea historiográfica anglo-sajona cuya producción está dirigida a desplegar algunos aspectos que pueden nutrir nuestro intento de desarrollar una historia cultural para el conflictivo período que media entre los siglos III y X.

LOS APORTES ANGLO SAJONES

Al aplicar los esfuerzos más recientes de esta línea historiográfica anglo-sajona (2) a un análisis más preciso de las problemáticas socio-culturales de la recuperada categoría Antigüedad Tardía, especialmente ponderada por las obras del irlandés P. Brown, una serie de prejuicios y rígidos paradigmas pueden ser desalojados de una manera definitiva. La propia concepción de Antigüedad Tardía tiende a clausurar para siempre -¿será posible?- los planteos negativos sobre el no casualmente denominado Bajo Imperio repetidos durante

generaciones por plúmbeos profesores, ya impugnados por el francés Marrou en su obra póstuma *Decadence romaine ou Antiquité tardive?* (1977) y posibilita repensar la especificidad del período en cuestión revisando críticamente el demasiado frecuentado historiográficamente fin del mundo antiguo y tradicional Alta Edad Media. En relación a algunas polémicas revisiones (3), los anti-quiastas nos sentimos seducidos por nuevas imágenes historiográficas que tienden a representar o imaginar una Antigüedad larga respondiendo a anteriores excesos generados por superadas teorías promotoras de tempranos feudalismos. En consecuencia, una serie de consideraciones diversas confluyen en la crítica de reconocidos paradigmas como el de romanitas, paradigma que transmitía y reproducía una monolítica unidad imperial no solo en lo político sino también en lo socio-cultural. Crítica que formulamos a partir de la resignificación de imágenes historiográficas que ahora tenderían a la negación de la supuesta homogeneidad imperial que el estricto enfoque jurídico-institucional de los grupos de poder -urbanos y letrados- generaron e impusieron como legítima representación de la sociedad romana, negando la heterogénea composición socio-económica y étnico-cultural de la misma. Por lo tanto, pierden unidad las aceptadas representaciones ecuménicas y se impone una concepción de discontinuidad en todas las dimensiones del espacio social y simbólico imperial que nos obliga a rechazar definitivamente la concepción de romanitas que fue producto de los mecanismos de control y consenso generados por los litterati urbanos frente a los idiotae, especialmente rurales. Esta discontinuidad que asumimos nos permite agudizar nuestro análisis sobre la circulación de modelos culturales diversos y su incidencia en las tensiones vigentes en el complejo espacio social romano, en particular en las organizaciones horizontales subalternas (servi, casati, coloni, rustici...). Ahora podemos entender ese espacio social como un ámbito de intercambio generalizado de prácticas y creencias que el aparato estatal no quería o no sabía controlar de manera demasiado eficiente. Sin embargo, este mismo Estado romano había establecido mecanismos de control que trataban de ser operativos entre los que encontramos la escritura y su facultad de establecer palabra fundante frente a la no testimoniada oralidad de los sectores subalternos, agudizando la tensión socio-cultural existente entre éstos -particularmente los que habitaban las periferias rurales- y los ciudadanos letrados. Esto trae a primer plano el controvertido concepto de cultura popular o como prefieren algunos autores, cultura de los sectores subalternos, conceptos asociados a la no menos polémica categoría de religiosidad popular (4). Así podemos observar como algunos modelos culturales de otros períodos se intentan trasladar a la Antigüedad Tardía generando debates entre los especia-

54

listas. Es sistemático que los dos antiquistas notorios, Brown y Mac Mullen, discutan la operatividad de lo que el primero denomina two-tier model en su trabajo The Cult of the Saints (1981). El modelo bipartito o a dos niveles es negado por este autor como anacrónico, apoyándose en la autoridad del recordado Mornigliano (5), y sustentado por su colega Mac Mullen, quien podría ser avalado, de alguna manera, desde el campo historiográfico italiano por el aporte del ya muy reconocido Ginzburg (6). Este polémica nos puede generar dudas sobre su aplicación en el período en cuestión y al intentar proyectar el modelo bipartito observamos ciertas dificultades causadas por los clivajes generados por la discontinuidad espacio-cultural señalada.

Sin desestimar el modelo básico consideramos necesario enriquecerlo valorando no solo las denominadas polaridades verticales -de gran complejidad-si no también las no menos complejas e influyentes relaciones o solidaridades horizontales, tanto las hegemónicas como las subalternas. Nuevas élites -los recientemente convertidos burócratas de la época de Constantino y Teodosio- se alían o entran en conflicto con las tradicionales élites urbanas culturas de las mores maiorum en función de los espacios de poder que se están construyendo en torno al poderoso eje paganismos-cristianismo a partir del siglo IV. Mientras que en las bases de la organización social imperial el mismo eje genera nuevas tensiones expresadas en inserciones y exclusiones que se dan entre grupos urbanos subalternos (pauperes, humiliores, servi, liberti...) -más proclives al evergetismo pagano o a la caridad cristiana estatales- y los siempre refractarios campesinos. Al negar Brown el two-tier model para nuestro período presentando el culto de los santos -fenómeno central de la Antigüedad Tardía según los planteos brownianos- no en términos de diálogo conflictivo entre élites y subalternidades, sino como una representación de la realidad percibida y compartida por todos sin distinciones sociales ni de niveles de cultura o sea como una dimensión simbólica entendida a través de una mirada consensuada para el colectivo social, termina estableciendo- según nuestro criterio- un modelo de análisis interclasista que puede ser asimilado a confundido con las muy promovidas durante algún tiempo Mentalités. Este asimilación probable nos puede hacer inferir las razones de la incorporación de un anglo-sajón en el primer tomo de la Historia de la Vida privada en 1985 (7) a instancias del astuto compilador P. Veyne y de la eficiente traducción de las obras de Brown al francés, A. Rouselle, para llenar un vacío historiográfico en el ámbito galo -carente de producción estimable para la Antigüedad Tardía hasta ahora- y además coincidiendo con la perspectiva pluridisciplinaria e interclasista del autor cooptado,

que en lo formal aparece como fácilmente adaptable a la atmósfera de Mentalidades que inspire a la mencionada colección. Sin embargo debemos destacar que las raíces epistemológicas británicas del historiador solicitado marcan diferencias sensibles entre él y sus colegas franceses, por lo tanto esta constatación nos puede llevar a pensar que existe un acercamiento de enfoques diversos pero coincidentes en concepciones globalizantes de las sociedades que tienden a disimular o clausurar los conflictos existentes en ellas para cumplir los mandatos que pautan la producción de algunos centros científicos de los países centrales. Como rasgo positivo de esta cuestionada situación podemos rescatar la evidencia de una apertura de las fronteras historiográficas europeas al recuperarse ciertos canales de comunicación, como por ejemplo los lazos que habían unido a los ingleses comandados por Momigliano con los franceses Marrou y Coursell a finales de los años 50 en ocasión de la convocatoria que se dio en Julio de 1988 en la Universidad de Londres, bajo los auspicios del Institute Warburg y del CNRS francés. Este instancia consistió en la organización de un coloquio coordinado por J. Hillgarth (Toronto) y J. Fontaine (París IV sobre la Antigüedad Tardía bajo el título de Le VIIe siècle, changement et continuité. Coloquio que renovó de manera positiva las viejas preocupaciones de las pioneras conferencias del Warburg sobre las pervivencias y mutaciones entre la Antigüedad y la Alta Edad Media, armonizando en esta convocatoria los puntos de vista de filólogos e historiadores en términos de lengua y cultura al analizar las tensiones permanentes entre tradición e innovación.

Estos planteos presentados no pretenden agotar aportes y polémicas sobre categoría recuperada, solo aspira a otorgar cierta densidad teórica a las puntualizaciones socio-culturales que dentro del contexto histórico del Occidente europeo durante los siglos III al X que intentaremos desarrollar.

LA ANTIGUEDAD TARDIA EN EL OCCIDENTE EUROPEO

Al difundirse el cristianismo tuvo que redefinir espacios en un amplio y discontinuo ámbito configurado por contrastadas realidades socio-culturales, y recorrido por diferentes creencias y prácticas colectivas de remoto origen y complejos contenidos de caracteres polisémicos. Ambito contenido por una urdimbre jurídico-administrativa urbana que intentaba controlar los cortes generados en las áreas males, circundantes y periféricas a las antiguas y reconocidas ciudades paganas, convertidas en recientes sedes episcopales. Con el proceso de cristianización del estado imperial romano -iniciado en el siglo IV- el poder político influido por una élite de burócratas convertidos y eclesiásticos

letrados, debió asumir la responsabilidad de la difusión de la nueva religión con normas y decretos que a menudo fueron insertados literalmente en las disposiciones capitulares o leyes de Estado de las incipientes monarquías bárbaras surgidas a partir de las invasiones del siglo V. La fragmentación de la pars occidentis marcaba la formación de conflictivos espacios políticos con nuevas fronteras, dentro de los cuales circulaban otros modelos culturales en pugna con los preexistentes. Una oligarquía de terratenientes romanos, una aristocracia guerrera de origen bárbaro, en especial germano y un conjunto de eclesiásticos portadores de la escritura -influencia técnica generadora de sacralidad- organizaban nuevas alianzas aprovechando las fuentes de poder social que controlaban, en tensión con la pauperización generalizada de un campesinado presionado por el patronato y solicitado por las Bacaudae, que estaba construyendo permanentes mecanismos de resistencia, manifestados tanto en sus prácticas con sus representaciones simbólicas que nutrían lo que llamaremos imaginarios sociales (8). Universos simbólicos que nos proponemos reconstruir a partir de operaciones de análisis indirectas realizadas sobre las autoritarias fuentes oficiales, en particular las de origen o inspiración eclesiástica, fiscalizadoras de las creencias de las alteridades subalternas, especialmente campesinas, de lo que para los litterati era el territorio de los idiotae, rustici, en síntesis de los permanentemente sancionados pagani. Nos interesa intentar reconocer y aislar los comportamientos colectivos manifestados y sublimados en estos sectores sociales, evaluando asimilaciones y exclusiones que realizaban ante la imposición de las sanciones eclesiásticas y de la normativa legislativa emanadas de los nuevos poderes asociados al cristianismo triunfante, por mucho tiempo sólo en las ciudades, residencia de los nuevos obispos que entraron en connivencia con las élites tradicionales. Una acotación dentro de este análisis está reservada a la observación de la operatividad de las supervivencias denunciadas como paganas por los discursos de la Iglesia dentro de las comunidades rurales y de los sectores urbanos subalternos -más proclives a la conversión que los campesinos-. Nuestra preocupación está condicionada por una hipótesis de trabajo que intenta probar la multiplicidad de creencias y representaciones simbólicas connotadas y denotadas por la aparentemente homogénea categoría paganismo. Recordemos que los fenómenos religiosos -tanto en sus prácticas externas: rituales y cultos, como en el ámbito de las creencias- forman parte de una realidad activa que se modifica y se adecua en permanente relación con lo que denominamos económico, social, político, ecológico, de alguna manera con todos los elementos que constituyen una cultura. Estos rituales religiosos son

polisémicos y no solo comunican el mensaje específico

sino también (10) relacionado con lo étnico, la sexualidad, lo lúdico, en síntesis, con la multiplicidad de relaciones que configuran la urdimbre social. Por otro lado, debemos señalar que la investigación propuesta se ve dificultada por las peculiaridades socio-culturales del ámbito que pretendemos frecuentar, sin historia, de voz carente frente a la voz fundante del Estado-Iglesia. En el espacio seleccionado se ubican sujetos cuya oralidad perdida apenas podemos recuperar en el murmullo que subyace en las fuentes of sales mediatizadas por el control de los litterati. Como afirma R. Fossier en su Historia del campesinado en el Occidente medieval: "Aquella gente no escribió por sí misma: cuando habla lo hace por boca de clérigos o de nobles que los retratan ridículamente... Sólo sus fantasmas... han llegado hasta nosotros intactos, y eso porque la Iglesia los acorraló a través de la magia o de la herejía..." (9).

A pesar del marco ideológico que los contiene se debe recurrir a los documentos oficiales qua deberán ser interrogados para encontrar en su persistente negociación o continua deformación la huella de los sujetos ausentes. En ellos se puede detectar con claridad como la catequesis eclesiástica, la producción teológica y las legislaciones estatales, al imponer nuevos parámetros a un conjunto social cuyas mutaciones y pervivencias simbólicas están en conflicto, tratan de pautarlo en su totalidad construyendo un imaginario colectivo aparentemente consensuado -según sus criterios de autoridad- que sin embargo será impugnado porque presenta fisuras que diluyen su eficacia en un espacio socio-cultural de tensa heterogeneidad. Podemos probar que esta operación desarrollada por las élites esta dificultada por cortes socio-económicos que enfrentan a sectores conflictivos: campesinos pauperizados presionados por la fiscalidad y la renta, colonos adscriptos a la tierra, esclavos fugitivos, grupos periféricos "asalvajados," en contacto con los nuevos sujetos históricos: barberi, cuya definición categoría tiene larga data en el fenecido espacio imperial. Este colectivo social subalterno ofrecerá resistencias a través de mecanismos y recursos ;que pueden empezar a reconocerse. En las fuentes oficiales podemos observar que se deslizan elementos que prueban como una religiosidad práctica de los mencionados sectores conflictivos y periféricos, aún de los convertidos al cristianismo, no va a coincidir con los cánones conciliares. Según nuestro criterio contrario al de los negadores del two-tier model y apoyado por los estudios culturales del mencionado Ginzburg y los lucidos aportes de Giordano (10)- reconocemos una religión oficial que responde a los obispos -litterati- coexistiendo con una religiosidad subalterna o popular vinculada a

Boletín de Historia Social Europea.

Núm. 4, 1992. ISSN 2250-446X.

las comunidades rurales y a algunos sectores urbanos -todos illiterati- que siguen apoyándose

en tradiciones locales, creencias y prácticas relacionadas con el bosque, los árboles sagrados -arbores sacrae-, las fuentes, las piedras y las encrucijadas. Existían hombres y mujeres que usaban todo tipo de amuletos y filacterias y veneraban todavía a los astros y a divinidades agrestes de origen complejo y lejano en el tiempo, a veces autóctonas y la mayoría de las veces totalmente ajenas al que había sido el panteón oficial romano. Esta religiosidad de las masas, definida como "pagana" por los hombres de la iglesia se manifestaba ruidosamente a través de alegres canciones -cantilenae rusticorum-, danzas, disfraces y máscaras que potenciaban la inversión de los roles, los hombres se vestían de mujeres y viceversa, evocando inconscientemente las antiguas Cronias y Saturnales... Estas manifestaciones de apariencia obscena para la moderada mirada de los clérigos- eran sin embargo expresión vital y positiva de los vigentes ritos que evocaban los reconocidos desde siempre ciclos de renovación de la naturaleza y aparecían asociadas a la lucha entre la vida y la muerte, la abundancia y la hambruna y en especial a prácticas sexuales propiciatorias que espantaban a los desprevenidos evangelizadores. Oronzo Giordano opina que este paganismo de las masas que nos llega casi de rebote representa una religiosidad reprimida, combatida y castigada con todo el rigor espiritual y material a través de las reprimendas y sanciones del clero expresadas en más conocidas actas sinodiales (11).

Recordemos que la moral cristiana generaba una gran desconfianza hacia los placeres carnales, porque entendía al espíritu prisionero de un cuerpo pecaminoso que le impedía elevarse a la divinidad. La lucha por la castidad frente a la fornicación estaba ya en discusión dentro de los pensadores antiguos estoicos y neoplatónicos. Para Paul Veyne (12) existió una sexualidad antigua que finalizó durante los dos primeros siglos del Imperio Romano, para dar lugar a una sexualidad de la reproducción. Esta evolución estaba terminando cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial. Entiende Veyne que una nueva moral teórica se desprendió de la antigua moral práctica y fue racionalizada primero por el estoicismo y luego por el cristianismo. Más allá de las polémicas que suscite el aporte de matriz foucaultiana del mencionado autor, consideramos operativas estas categorías: por una parte, moral teórica de origen pagano cristianizada, y por otra, moral práctica que perdura pagana en estrecho vínculo con las silentes masas campesinas y con los transgresores del ámbito urbano, que a pesar del bautismo, no podían dejar de sustraerse a la seducción de la antigua sexualidad.

La moral cristiana de carácter universalista que las élites quisieron aplicar

al servus y al rusticus como mecanismo de consenso -de aceptación de las relaciones sociales vigentes que no estaban dispuestas a modificar- no surtirá el efecto deseado en los receptores que se refugiaran en la alteridad denominada "pagana" por los hombres de la Iglesia.

Nosotros trataremos de analizar los elementos constitutivos y las significaciones de las superstitiones y paganiae consideradas aberrantes y desviadas de la ortodoxia que los padres de la Iglesia estaban "construyendo" en forma permanente, para aclarar las realidades que subyacen debajo de la opacidad moralizante que las encubre. Haremos algunas puntualizaciones sobre ciertos antecedentes históricos de las mismas. La religión oficial romana no habla podido evitar la vigencia de gran cantidad de divinidades y cultos locales, que los campesinos veneraban y practicaban como sujetos y coma grupos étnicos de parentesco. Donde habían existido enclaves interétnicos como las villae esclavistas se dieron las temidas intervenciones de magas y aruspides que aglutinando a los servi de ecléctico origen posibilitaron alguna sublevación coma la del recordado Eunnus (13). Es por estas situaciones que los consejos consagrados por los agrónomos latinos, en particular Columella (14) previenen sobre estos peculiares sujetos para evitar la subversión de villici y servi... El espacio urbano también posibilitaba algunas vías de expresión a los grupos serviles coma las curiosas Saturnales que con sus ritos de inversión convertían al esclavo en amo, o como las festividades en honor de Diana Aventinensis, realizadas en Roma durante los idus de Agosto. Par otro lado, campos y bosques aparecían como propicios par el desarrollo de diversos cultos diánicos asociados a las atávicas prácticas astrales -en particular lunares- propias de pueblos indígenas e incluso de origen indoeuropeo como en el caso de los celtas. Los cultos a Diana y a Silvano aparecen como los más reconocidos entre los sectores subalternos. La difusión de dioses silvestres como Silvano (Silvanus) está testimoniada por la gran cantidad de menciones a esta divinidad en el repertorio de las inscripciones latinas referidas al Occidente europeo (15). Estas expresiones de religiosidad, sin pautas precisas ni teologías legitimadoras, ingresan en los imaginarlos sociales que son referentes específicos del amplio sistema simbólico producido por las comunidades rurales. A través de ellos pueden definir su identidad, marcar sus territorios y fronteras, definir sus relaciones con los "otros", configurar imágenes de amigos y enemigos, de aliados y rivales, conservar los recuerdos del pasado -memorias colectivas- y también reconocer sus propios temores y esperanzas. Los campesinos al superar particularidades y lograr cohesión se ubican frente a

los forasteros, los

extranjeros, los invasores, a todos los que alteran sus prácticas y creencias, a los que perciben como diferentes, como los "otros"... Alteridad representada tanto por los temidos recaudadores y soldados imperiales en un principio como por los guerreros bárbaros y fanáticos evangelizadores después, en síntesis, por todo lo que integre la esfera oficial, sea esta, pagana imperial o cristianizada por la decisión de emperadores tardíos o por el novedoso impulso de algunos reyes germanos dubitativos entre la ortodoxia y el arrianismo.

Como podemos ir constatando el territorio de las culturas campesinas -en nuestro período- se define por una resistencia permanente a la cultura oficial, a través de situaciones violentas participando con los servi fugitivi en los movimientos bagáudicos de los siglos III al V o rechazando "pacíficamente" la norma escrita a partir de prácticas y creencias que se inscriben en una cosmovisión estructurada en la atávica relación hombre-naturaleza, vista como la irracionalidad de los idiotae desde la ilustrada perspectiva clerical. Por lo tanto la acción evangelizadora sólo prospera en los ámbitos urbanos caracterizados por la omnipotente presencia de las sedes episcopales, en cambio, en los campos durante muchos siglos y a pesar de figuras como Cesáreo de Arles (s.VI) en las Galias, Martín de Braga (S. VI) en el N.O. hispánico (Galicia) o el anglo-sajón Bonifacio (S. VIII) en los territorios gobernados por la debilitada monarquía merovingia ya sustituida por los discolos mayordomos de palacio como Carlos Martel y sus hijos, los resultados logrados son opinables y muy frágiles. Los sectores rurales aunque cristianizados en muchas regiones seguían, a pesar de la catequesis y el bautismo recibidos, fieles a sus tradiciones ancestrales que se empezaban a mezclar con los nuevos conceptos religiosos predicados por desprolijos párrocos locales -casi heréticos- y en general deficientemente percibidos y peor interpretados. Pervivencias y mutaciones que generaban encontradas tensiones en la configuración de los imaginarios propios de las culturas campesinas de la época. Intentaremos un recorte espacio-temporal para lograr una reconstrucción de los mismos. El fomento de la evangelización propuesta por la monarquía franca ante situaciones como las descritas, presionada por la Iglesia romana a través de eufóricos predicadores de origen anglo-sajón, será el contexto seleccionado -acotado al reinado de Carlomán, hijo de Carlos Martel, en la parte oriental del reino (Austrasia) y la convocatoria del Concilio de Leptines (743)- para desarrollar un microanálisis del universo simbólico de las culturas campesinas en función de una fuente específica; nos referimos al denominado Indiculus superstitionum et paganiarum, que nos ha llegado incorporado a continuación de las actas del mencionado concilio y que representa el

trasvasamiento de decisiones episcopales a una capitularia de la monarquía franca (Additamenta ad Pippini et Karoli M. capitularia) (16).

ENTRE ORTODOXOS Y PAGANOS

El documento constituye un enunciado indicador de los errores religiosos que la evangelización quería extirpar. Nuestro próximo objetivo será indagar el espesor histórico y el contenido semántico de estos errores religiosos clasificados por la Iglesia como superstitiones et paganiae. Este Indiculus fue probablemente inspirado por el mencionado monje anglo-sajón Bonifacio pero no dictado como algunos sostienen, ya que no estuvo entre los obispos que concurrieron a Leptines, para establecer las diversas especies de superstitiones u observationes paganae que el cuarto canon prohibía de una manera general:

Can.4

"Decrevimus quoque, quod et pater meus ante praecipiebat, ut qui paganas observationes in aliquare fecerit, mulctetur et damnetur XV solidis" (17)

Podemos observar que se castigan prácticas paganas con multas pecuniarias. Carlomán, siguiendo el ejemplo de los reinos anglo-sajones -influencia de los evangelizadores de ese origen- promulgó las determinaciones sinodiales en una capitular o ley de Estado, obligatoria en el territorio de su dominio. Además, la intención manifiesta de abolir las prácticas peligrosas, inspiró fórmula de abjuración y fe que nos ha llegado junto con las actas, empleada -entendemos- para la administración del bautismo a los germanos (18).

Esta fórmula está seguida -en el manuscrito Vaticano- por el texto del documento en cuestión. Indiculus que en sus treinta títulos -resumen de los artículos correspondientes que se han perdido- constituye un Syllabus, un índice de creencias y prácticas vinculadas a los bosques sagrados, expresión de paganismos locales y también de tradiciones folklóricas de diverso origen -celtas, germanas y aún escandinavas- como lo expresan los dioses que aparecen en la mencionada fórmula de abjuración: Thunaer Woden y Saxnote, reconocidos como Thor, Odin y Saxnot; y la presencia del término Spurcalia en el título 3, que en una de sus acepciones está referido a una festividad germana vinculada al culto de la fertilidad. Si nos referimos al enunciado completo del título: De spurcatibus in Februario observamos que connota en principio

importancia que hablan tenido desde la Antigüedad Clásica las festividades realizadas en el mes de febrero, asociadas a ritos de fecundidad, que según el testimonio de ciertos papas (19) se seguían festejando en el siglo V dentro de la misma Roma cristiana, tal el caso de las Lupercalia, y otras fiestas similares que continuaban vigentes en el territorio germano precariamente cristianizado por los francos durante el siglo VIII. Para conocer la dinámica de las mismas optamos por analizar las mencionadas Lupercalia. Festividades que asimilaban a Februus, divinidad infernal de posible origen etrusco, con Lupercus y Faunus fomentando ritos de purificación con sacrificios de cabras y machos cabríos. Los luperci -jóvenes sacerdotes cubiertos por las pieles de los animales sacrificados- realizaban carreras rituales llevando en sus manos februa, con las que flagelaban a las mujeres estériles para curarlas (20). Las Lupercalia son interpretadas antropológicamente como un rito de fecundación asociado a un estupro ritual propiciatorio de nuevos nacimientos -parecen mantener vigencia a partir de la recurrencia de plagas y epidemias que diezaban a las bestias preñadas y a las mujeres parturientas- pero la sanción eclesiástica sólo encontraba en ellas la representación de la obscenidad propia de toda práctica que entendía como pagana, desconociendo el significado atribuido por las comunidades rurales, y aún urbanas, que desafiaban la censura para continuar su celebración. Si acercamos nuevamente nuestro análisis al término spurcalia, debemos advertir que la interpretación que connota el Indiculus, a partir del prejuicio moral que anula el auténtico contenido de ritual, lo asimila directamente a la definición dada por los clérigos a una tipología de festividades consideradas como pecaminosas por su conexión con las fuerzas de la naturaleza salvaje y peligrosamente sacralizada, con la fecundidad, con la mujer enlazada a divinidades como Galia Diana, etc., y sobre todo con la cuestionada sexualidad que se desarrollaba fuera de la normativa eclesiástica. Nuestra atención se dirige a reconocer dos probables etimologías del término en cuestión, una derivada de sporcus, lo impuro asociado seguramente al sexo explícito que acompañaba a algunos episodios de las festividades descritas; y otra relacionada con porcus, el cerdo del sacrificio para los antiguos romanos (21) y muchos pueblos indoeuropeos, en particular el germano -teniendo en cuenta el área de evangelización evocada por nuestra fuente- que celebraba en el mes de febrero cultos solares vinculados con los reconocidos desde siempre ciclos de renovación de la fertilidad, en los cuales ofrecían puercos en sacrificio. Finalmente creemos ser fieles a la intención de los autores del título 3 al considerar que reconocía las spurcalia a partir de las obscenidades -¿porquerías?- que los rustici, hombres ignorantes y mujeres promiscuas, realizaban en los campos

durante el cuestionado mes, al darse la yuxtaposición del significado de ambos vocablos: spurcus y porcus, asociando la suciedad moral de la fornicación con la inmundicia material del puerco. Otro elemento que debemos aislar es el repudio al protagonismo femenino -mulieres que condensan lo pecaminoso al manifestarse como dianas y demonios (22), como brujas destructoras de cosechas y hadas capaces de hechizar a crédulos labradores...- captado como símbolo maligno por los pruritos clericales. Es interesante recorrer el tardío Corrector sive medicus de Burcardo de Worms pare ilustrar estos aspectos señalados sobre la percepción de lo femenino como demoniaco (las cabalgatas nocturnas de Diana, combates aéreos entre hechiceras, filtros y sortilegios de amor, etc.) (23).

El indiculus y otros documentos de inspiración episcopal que también hemos consultado para establecer un espectro temporal más amplio que abarca desde finales del siglo IV (Agustín de Hipona) a comienzos del siglo XI (Burcardo de Worms) (Cf. MIGNE: P.L.), nos afirman en la interpretación del fenómeno de la conversión como un conjunto de operaciones que no han logrado reemplazar todavía las antiguas aéreas sacrales y sólo pueden superponer espacios cristianizados que generan inclusiones y exclusiones con resultados precarios. El cristiano ortodoxo debía orar en el templo, el pagano prefería desde siempre los espacios abiertos, y el recién convertido, luego de asistir al culto deseado o impuesto en el lugar cubierto, nostálgico por la influencia de las memorias colectivas vigentes en su imaginario, opta por volver al bosque de sus ancestros realizando banquetes bajo los árboles sagrados y completando sus plegarias en las cercanías de aguas y fuentes, piedras y encrucijadas, residencias de antiguas divinidades y genios en ambiguo diálogo con el complejo monoteísmo propuesto por la religión del libro. Observamos, de manera reiterativa en nuestra indagación, como la prédica y los cánones conciliares coinciden en denunciar que las masas rurales, aún las bautizadas, practicaban mal la religión enseñada y seguían inmersos en una religiosidad práctica, preocupados todavía por el vuelo de los pájaros, los estornudos de los caballos, los excrementos de los bueyes, la observación de los astros, etc. (VIDE: Indiculus (24)). Esta religiosidad, que nos arriesgamos a denominar popular, y que la Iglesia define como paganismo y aísla como un fenómeno homogéneo, nosotros lo captamos coma un conjunto complejo de representaciones simbólicas diversas, mutantes y controvertidas, donde las recurrentes categorías superstitiones, observationes paganae, paganiae, etc. afectan multiplicidad de formas y contenidos. Este proceso de dinámicas tensiones se ubica en un espacio socio-

cultural donde los agentes sociales perciben el cristianismo oficial a través de las matrices paganas preexistentes y a partir de ellas organizan operaciones sincréticas y de resistencia, generadoras de rústicos cristianismos regionales, de cristianismos no deseados por la ortodoxia –dubitativa al definirlos como paganismo o herejía...-, de cristianismos sui generis cuestionadoras de los mensajes oficiales de la Iglesia. Cristianismos que se desarrollaron en estrecha comunión con las herencias de culturas no sometidas a reglas, asalvadas y obscenas a los ojos de los evangelizadores, que resisten y se oponen a la voz que intenta acallarlas, contenerlas y si es necesario reprimirlas, la voz del obispo que detenta el monopolio de la palabra verídica (25) pero que simultáneamente no puede impedir que hombres y mujeres durante siglos sigan volcándose a un espacio polisémico condensador de imaginarios de resistencia. Esta condensación -reiteran nuestros documentos- se da en el bosque que recibió el nombre de silva como realidad geográfica y económica, y de lucus como lugar sagrado desde siempre para griegos y romanos, sacralizado también para los antiguos druidas y los más recientes inmigrantes germanos y escandinavos. Bosque que se cristianizará sin perder mucho de las especificidades preexistentes hasta devenir el bosque medieval magníficamente interpretado por Le Goff (26).

BOSQUES E IMAGINARIOS

Los antiguos habían reconocido en los bosques que cubrían gran parte del universo habitado hasta las roturaciones propiciadas por los hombres del siglo XI -estimulados por el crecimiento demográfico y favorecidos por los progresos del utillaje (27)- un conjunto de dioses silvestres alejados de los panteones oficiales y cercanos a las vivencias cotidianas de las aldeas vecinas. Se definían ante los ojos de los crédulos campesinos y pastores como divinidades que compartían tanto los rasgos de los hombres que habitaban los campos como los de las bestias que pululaban en la espesura de las forestas, configurándose así seres mixtos como faunas, silvanos y sátiros que muy pronto deberán compartir el territorio simbólico con santos y reliquias. El bosque era el mundo del misterio, de los prodigios paganos pretéritos y de los más contemporáneos milagros cristianos. Era el refugio de mitos precristianos que circulaban en torno a genios, hechiceros, hadas, brujas, ogros, hombres –lobos, dentro de una interminable gama de seres marginales y esotéricos, y además por ser considerado desde sus orígenes locus sagrado, se le seguía rindiendo un culto pagano que la evangelización sería incapaz de desterrar y que los clérigos

tratarán de resignificar atribuyéndole nuevas dimensiones simbólicas acordes con los mandatos episcopales. Los magos y arúspides serán reemplazados por descuidados santones, casi marginales, pero sobre todo por prolivos monjes que desarrollaran una forma específicamente forestal del monacato. Antigua guarida de malhechores y bacaudae, permanecerá como el espacio preferido de los que resisten a la cultura oficial cristiana, donde los grupos subalternos tendrán la autonomía de configurar y expresar sus imaginarios, andados en realidades socio-económicas críticas por el conflicto entre libertades condicionadas y servidumbres sugeridas, entre pesadas rentas y reiteradas corveas, entre presiones de los señores y sanciones de los obispos, entre rutinarias labores y lúdicos festejos... Imaginarios que son conformados a través de representaciones simbólicas en pugna que provienen tanto de un vigente pasado pagano como de un obsesivo presente cristiano, pero sobre todo de contrastadas yuxtaposiciones, inclusiones parciales y rotundas exclusiones que se dan entre ambas dimensiones.

Símbolos e íconos que evocan inquietantes presencias de sátiros y silvanos que sufren metamorfosis hasta convertirse en los demonios cristianos, entrometiéndose en piadosas hagiografías (28), dedicándose a perturbar a inocentes mulieres conviviendo con eremitas asalvajados y reliquias fraguadas, con párrocos rurales -sin preparación ni vestimenta adecuada, en muchos casos antiguos servi fugitivi, ahora tonsurados- que se confunden con taumaturgos paganos y líderes rurales convocantes de campesinos agraviados, y alternando con peligrosas hechiceras y promiscuas dianas... Prácticas colectivas que involucran ruidosas danzas y crípticas ceremonias, fornicaciones rituales y placeres sensuales, máscaras bestiales y gestualidades sacralizadas (29)... Universo de resistencia, vivido como alteridad pagana durante siglos y percibido siempre como pernicioso hasta lo diabólico por la nueva antropología cristiana (30) que pondera la continencia mientras las dianas y los íncubos siguen frecuentándose en las noches de plenilunio ante la cómplice presencia de los campesinos y la azorada mirada de los santos.

A modo de conclusión deseamos señalar que el bosque sagrado ha resultado, finalmente, el laboratorio más adecuado para ejercer nuestra modesta práctica de historiadores logrando reconocer y aislar algunas de las polivalentes representaciones simbólicas constituyentes de los imaginarios de las culturas campesinas durante nuestra rescatada Antigüedad Tardía. Imaginarios que intentamos reconstruir, de una manera deficiente y fragmentaria debido a las

carencias heurísticas que impone el territorio de la evanescente oralidad, en el desarrollo de este primer avance de investigación sobre la problemática. También queremos destacar que lo expuesto permite repensar algunos aspectos vinculados a un problemático período, auspiciando futuros aportes en un área muy transitada por diversos enfoques historiográficos pero no resuelta satisfactoriamente, hasta el presente, desde una perspectiva cultural (31).

Hugo A. Zurutuza
U.B.A.

NOTAS

1 - MOMIGLIANO y otros; El conflicto paganismo y cristianismo en el siglo IV; Madrid; Alianza, 1989 (1963)

2 - Consultar especialmente a BROWN: The Body and Society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity. New York, Columbia University Press, 1981. MAC MULLEN: Chances :in the Roman Empire, New Jersey, Princeton University Press, 1990; y LANE-FOX Paeans and Christians, San Francisco, Harpers & Row, 1987

3 - Cf. BOIS: La mutation de l'an mil. Lourmand, village mâconnais, de l'Antiquité au féodalisme, Paris, Fayard, 1989.

Es interesante destacar como análisis de la polémica suscitada por G.Bois, el artículo de A.Verhulst; Review Article: The Decline of Slavery and the Economic Expansion of the Early Middle Ages. En *Past & Present*, 133, Nov.1991

4 - Cf. GIORDANO: Religiosidad popular en la Alta Edad Media, Madrid, Gredos, 1983 (1979); AA.W. La religiosidad popular. 1. Antropología e Historia, Barcelona, Anthropos, 1989; GUREVICH: Medieval popular culture: problems of belief and perception. Great Britain, Cambridge University Press, 1990 (1988) y BURKE: La cultura popular en la Europa moderna, Madrid, Alianza, 1991 (1978).

5 - Cf. BROWN: The cult of the saints, Chicago, University Press, 1981. Nosotros hemos leído la versión francesa traducida por A.Rouselle y en particular el capítulo Le sacré et la tombe, p.31 y ss. (Les Editions du Cerf, 1984)

6 - Cf. The Distrust of the Mind in the Fourth Century. En: MC MULLEN: op.cit, p.117 y ss.

7 - AA.VV.: Historia de la vida privada. I. Del Imperio Romano al año mil. Madrid, Taurus, 1987 (1985)

8 - BACZKO: Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Bs.As., Nueva Visión, 1991 (1984)

- 9 - FOSSIER: Historia del campesinado en el Occidente medieval. Barcelona. Crítica, 1985 (1984), pp.43-44 Cf. LE GOFF: Le paysans et le monde rural dans la littérature du Haute Moyen Age (Ve.-Vle siècle. En: AGRICULTURA E MONDO RURALE IN OCCIDENTE NELL'ALTO MEDIOEVO. Spoleto, Panetto & Petralli, 1966 (SETTIMANE DI STUDIO DEL CENTRO ITAUANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, XIII), pp.723-741
Cf. LE GOFF: Cultura clerical v tradiciones folklóricas en la civilización merovingia. En NICOLET y otros: Niveles de cultura y grupos sociales. México, Siglo XIX, 1977 (1967), pp.20-33
- 10 - GIORDANO: op.cit.
- 11 - HEFELE, LECLERQ: Histoire des Conciles. Paris, Letouzey et AnÉ, 1910, III, 2E., p.825 y ss.
- 12 - VEYNE: Familia y amor durante el Alto Imperio Romano. En: FIRPO (comp.): Amor, familia, sexualidad. Barcelona, Argot, 1984, pp.15-57
Cf. BROWN: The Body and..., op.cit.
- 13 - GREEN: First War of Sicilian Slaves. En: PAST & PRESENT, 20, Nov.1961, pp.10-29 Cf. DOCKES: La liberación medieval. México, F.C.E., 1984 (1979)
- 14 - COLUMELLA: De Re Rustica, I. XI; Cf. DOCKES: op.cit.
- 15 - C.I.L., VI, 575-589
- 16 - M.G.H., Capitularia regum francorum. I. VII. 108, pp.222-223
- 17 - Ibidem
- 18 - Cf. HEFELE, LECLERQ: op_cit.; SANCHEZ RUIZ-OLALDE: Correspondencia de San Bonifacio con el Papa San Zacarías (741-752). En: Hispania Christiana, EUNSA, 1988, p.217 y ss.
- 19 - Nos referimos a la carta Adversum Andromachum atribuida primero al Papa Gelasio I (492-496), pero datada en el 491, se la vincula actualmente con el Papa Felix III (483-491)
Cf. DUVAL: Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome. En: REVUE DES ETUDES LATINES, LV. París, Les Belles-Lettres, 1978, pp.222-270
- 20 - CARDINI: Días sagrados. Tradición popular en las culturas Euromediterráneas. Barcelona, Argos Vergara, 1984 (1963); del mismo autor: Magia, brujería superstición en el Occidente medieval, Barcelona, Península, 1982 (1979).
- 21 - HORACIO:, Esistolae, 11,1

22 - VOGEL: Pratiques superstitieuses au debut du XIe. Siècle d'après le Cporrector sive medicus de Buchard éveque de Worms (965-1025). En MELANGES E.R. LABANDE (ETUDES DE CIVILISATION MEDIEVALE), Poitiers

23 - Cf. VOGEL: oo.cit. y MIGNE: P.L.. CXL. Decretorum Libri XX -Libel' Decimus Nonus, pp.950 y ss.

**24 - 6) "De sacris silvarum quae nimidas vocanf'
(santuarios en los bosques).**

7) "De hiis quae faciunt super petras"

10)"De phylacteriis at ligaturis"

11)"De fontibus sacrificiorum"

12)"De incantationibus"

**13)"De auguriis vel avium vel equorum vel bovum
stercora vel stemutationes"**

15) "De divinis at sortilegiis"

21) "De lunae defection quod dicunt vince luna"

30) "De eo quod credunt quia feminae lunam convnendant,

quo possint corda hominum tollere iuxta paganos"

25 - ZUMTHOR: La tetra y la voz de la literatura medieval. Madrid, Cátedra, 1989 (1987)

26 - LE GOFF: Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval. Barcelona, Crítica, 1984 (1981)

27 - BECHMANN: Des arbres et des hommes. La foret au moyen âge. France, Flammarion, 1984 y DUBY: Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval, Barcelona, Península, 1973 (1962)

28 - En la leyenda de San Pablo, el ermitaño, aparece Antonio en busca de Pablo recorriendo bosques (silvae) donde encuentra extrañas criaturas, a una la obliga a identificarse y ésta, mitad hombre y mitad cabra, le responde: "yo soy de esos sátiros que los paganos creen dioses de los bosques". (Vorágine, J. de : La Leyenda Dorada. Paris, Garnier)

29 - Cf. CARDINI: op.cit.; GIORDANO: op.cit.; CESAIRE D'ARLES: Sermons au peuple. Paris, Editions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, Nro.175)

En las calendas de enero (Kalendae Ianuariae), a pesar de los sermones, en un verdadero carnaval, los hombres se enmascaraban

de ciervos y bestias salvajes, se transformaban en jóvenes doncellas y hasta en curiosas ancianas, formando coros y recorriendo las ciudades y aldeas, cantaban y bailaban ruidosamente. También MARTIN DE BRAGA en su De correctione rusticorum (Nro.10) destaca los festejos vinculados a esta época del año En ocasión de la noche de San Juan, los pobladores de las campañas reiteraban estas ceremonias festejando el solsticio de verano y adoraban, como sus ancestros paganos, los árboles sagrados que se negaban a talar. Para este tema es de particular interés la lectura de Ginzburg:, Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre. Barcelona, Muchnik, 1991 (ed. 1986). Segunda parte: IV: Enmascararse de animales, 143 y ss. En estas transformaciones zoomórficas propone este autor ver una correlación ritual de las metamorfosis en animales vividas en éxtasis, o de las

cabalgatas extáticas sobre animales. Divinidades nocturnas y disfraces animalescos representaban diversos modos de entrar en relación con los muertos, ambiguos dispensadores de prosperidad, en el pasaje del año viejo al nuevo (82,41, p.147).

30 - Cf. BROWN: The Body and..., op.cit.

31 - Presentamos una propuesta en ZURUTUZA - BOTALLA: Para pensar la Antigüedad Tardía. En ENTREPASADOS. Revista de Historia Nro.2, 1992