

BREVES CONSIDERACIONES EN TORNO A LA REACCION PAGANA: 384-410 A.D.

por *María Pérez Medina*
Universidad de Granada

ABSTRACT

The pagan-christian conflict from second middle fourth century a.D. onward presents us the problema about the reasons that impel to these last pagans to defend the traditional ideals. The battle in favour of the survival against the implantation of a new order, explains us the reasons of this anachronical resistance.

No es nuestra intención en este trabajo, establecer una serie de conclusiones categóricas, sino al contrario, mostrar los resultados de una investigación que es, hasta ahora, sólo el inicio de los estudios orientados a la realización de nuestra tesis doctoral.

Bajo el término de «reacción pagana», entendemos una serie de instantes de resistencia protagonizados por los últimos baluartes del paganismo en Roma, que, con intervalos más silenciosos, se prolongan desde el 384 —primera reacción contra las medidas promulgadas por Graciano en el 382— hasta el 410, momento en el cual el *Sacco* de Alarico y sus godos proporciona a los paganos un último pretexto para intentar un nuevo retorno. Pero, ¿qué presupuestos o intereses laten en el interior de este antagonismo?

En el Bajo Imperio se asiste a una peculiar transformación de la vida urbana, que podemos observar por ejemplo en la disminución de las funciones religiosas públicas y la desaparición de las liberalidades cívicas como medio de lograr un *cursus honorum*. Ahora el prestigio viene de la mano del emperador y de los juegos y otras ceremonias realizadas en su nombre. Se trata de una sociedad flexible ideológicamente, pero también fuertemente jerarquizada en cuyo seno encontramos dos sectores discrepantes que han experimentado de manera diversa las turbulencias del siglo III. Dos grupos que examinan con ojos diferentes el mundo que les rodea, que sienten distintas necesidades, que buscan y encuentran pues soluciones divergentes.

Es sobre todo desde los Severos cuando empezamos a encontrar una fuerte incoherencia religiosa que lleva a la necesidad de conciliar.

M. Sordi señala el período del 260 al 360 como un momento de innovaciones al lado de resurgimientos tradicionales, afirmando que el enlace entre cristianismo e ideas tradicionales será facilitado por las ideas comunes compartidas por romanos y cristianos, entre las que destaca el ansia de una nueva relación con la divinidad, donde encuentra

un factor esencial para explicar el triunfo del cristianismo¹. Será también un período en el que se intenta realizar, por parte de los primeros intelectuales cristianos, el enlace, delimitado, entre cristianismo y cultura tradicional (v. n. 29). Estamos en una edad de intensas inquietudes espirituales, de descubrimiento de la grandeza del ser humano como individuo. Se busca un Dios único que alivie a éste, no al conjunto. La ética de la religión greco-romana tradicional ya no responde a las necesidades de la época². La respuesta la proporcionan las religiones orientales.

Sabemos que con el Neoplatonismo se admite la existencia de un dios principal, junto al cual aparecen dioses subordinados «cada vez menos claros para los paganos reflexivos»³. Partiendo de estos presupuestos pasamos a preguntarnos las causas de la reacción pagana, los ideales o intereses que mueven a la *intelligentsia* y a la aristocracia senatorial paganas a convertirse en el «último bastión de un paganismo agonizante» (P. Brown, *op. cit.*, n. 3).

Frente a Dodds⁴, numerosos estudios actuales⁵, consideran que la religión pagana a mitad del siglo III, no muestra aún signos claros de fatiga. Paschoud⁶ afirma que las inscripciones prueban una continuación de los sacrificios y cultos paganos tras el 382. Creemos que la misma resistencia mostrada por los paganos tras el 382. Creemos que la misma resistencia mostrada por los paganos a fines del siglo IV, es prueba suficiente de la negativa a morir de la religión tradicional.

No obstante el paganismo ahora, más que como fe o doctrina, se entiende en esencia como culto, por dos motivos fundamentales: 1. Su debilidad doctrinaria. El tantas veces calificado de «tolerante» sincretismo de la religión tradicional, que admitía en su seno a cualquier otra que no pretendiera poseer exclusivamente la verdad, choca por esto ya, frontalmente con el cristianismo. Paulino (*Vita Ambrosii*) nos dice que los paganos siempre

1. M. Sordi, *I Cristiani e L'Impero Romano*, Milán 1983 y *op. cit.*, n. 30; cf. M. Sotomayor: En el Bajo Imperio domina un nuevo sentido religioso, con un nuevo concepto de Dios y de la importancia del más allá. El cristianismo es un mensaje de salvación, no una nueva cultura, de este modo, es recibido por cada uno según sus propios presupuestos socioculturales. Sólo el tiempo y la reflexión, irán haciéndoles abandonar todo aquellos que descubran que no está de acuerdo con la nueva fe. «La Iglesia en la España Romana», (cap. I, pp. 12,13), en G.^a Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1979.

2. F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid 1989. Afirma que esforzándose por mantener la continuidad con la tradición se habría llegado a transformar su contenido. La religión tradicional ya no responde a las necesidades éticas ni políticas de la época. Con respecto a las primeras señala que en el siglo IV los filósofos se aplican al paganismo cuya doctrina, aunque impregnada de filosofía y erudición, nunca negará unas verdades «indudables»; en la liturgia, el ritual, será un elemento de purificación. «Las dos creencias opuestas se mueven en la misma esfera intelectual y moral, de hecho se pasaba por entonces de una a la otra sin conmoción y sin desgarramiento», pp. 179-181.

2a. S. Pricoco, «Filosofi e professori di Filosofia nella Tarda Antichità: vecchi e nuovi modelli culturali tra IV e V secolo», en M. Mazza y otros, *La trasformazione della cultura nella Tarda Antichità*, pp. 509-527, Catania, 1985. Señala que la filosofía se pone ahora al servicio de la religión. La investigación filosófica queda subordinada a la tradición religiosa que recupera, en este período de inquietudes espirituales, su importancia. La verdad se considera fruto de una revelación originaria, cuya garantía es la tradición.

Deducimos pues, que el Neoplatonismo ya no tiene nada que ver con el Platonismo originario. Sólo se usa como un elemento más al servicio de la tradición.

3. Symmachus, *Relatio*, III, 10: «...Es justo creer que lo que todos los hombres adoran es el Uno...»; cf. P. Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*, 1.^a ed., 1971, traducción española, Madrid 1989.

4. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, 1.^a ed. 1968, traducción española, Madrid 1975. «Los datos epigráficos sugieren una rápida decadencia del culto pagano en la segunda mitad del siglo III» (n. 17, p. 145).

5. R. L. Fox, *Pagans and christians*, Londres 1986; una reseña de este libro en *JRS*, 1988, pp. 173-182, realizada por G. Fowden.

6. F. Paschoud, «Reflexions sur l'ideal religieux de Symmaque», *Historia*, 14, 1965, pp. 215-235.

evitaron un enfrentamiento de tipo doctrinario con los cristianos. Cumont afirma que las transformaciones motivadas por el sincretismo nunca fueron radicales, dada la escasa cohesión de las creencias paganas (v. n. 2 y 2a); 2. Paulino (*supra*) nos informa de que los paganos consideraron a la Iglesia como fuerza hostil al Estado, cuya separación de la religión tradicional era para ellos inadmisibles⁷. Zósimo (I, 2; II, 7; IV, 59) justifica la oficialidad de esta religión, argumentando la efectividad de los cultos públicos para la conservación del Estado. En IV, 36, recoge el episodio de la muerte de Graciano como castigo a sus sacrilegios. Eran éstas las ideas que justificaban la reacción pagana a fines del siglo IV, y que contraargumenta S. Ambrosio (*Epis.* XVIII, 4-6, 11, 34), Prudencio (*C. Symm.* II, 488ss), Orosio (*Hist.* V, 1; VI, 1), S. Agustín (*Civ.* V, 21), entre otros. Incluso, cuando se habla de una pretendida vuelta a los antiguos ritos tras los sucesos del 408 al 410, volvemos a encontrar entre Zósimo y Sozomeno, este tipo de opiniones contrastadas⁸.

En realidad, para tratar de comprender este segundo factor, deberíamos pasar a considerar algunos elementos clave de la sociedad pagana. No hemos de olvidar que el cristianismo suscitaba fuerte hostilidad tanto en los núcleos intelectuales como en las masas populares⁹. A. Quacquarelli¹⁰ diferencia dentro de los que considera «numerosos» paganos el siglo IV, a los de los centros urbano y a los de áreas rurales. Los primeros se moverían en un plano más racional, mientras encuentra a los segundos en un plano más sentimental. A ésta idea, se suma la de Cumont (*op. cit.*, n. 2) que señala la gran distancia que hubo siempre entre la fe popular y la de las mentes cultas, en las cuales no encontramos una creencia instintiva.

Sabemos que la aristocracia pagana senatorial de Occidente, mantuvo un importante papel socioeconómico y político en el siglo VI. La mayor parte de estas familias presumían de antiquísimos orígenes que a veces remontaban a época republicana¹¹. Conocemos su apogeo al tradicionalismo, íntimamente ligado a su defensa de la religión tradicional como religión del Estado. Es en este punto donde la encontramos realizando, en representación del emperador, los rituales urbanos en los cuales encuentra la base de su proyección social. Advertimos como la religión tradicional respondía a un uso colectivo que ya no coincide con las necesidades sociales de la época, ni tampoco con el sistema político del Imperio (v. n. 2). Quizá por ésto, hallamos a los filósofos paganos elaborando una teología que establece un estrecho paralelismo entre una corte celeste y otra terrena. Teología que admite la existencia de dioses secundarios, especie de delegados del dios supremo, cuyo reflejo terreno podríamos observar en los altos funcionarios imperiales. El cristianismo no admitía estos dioses secundarios. Su teología, estrictamente monoteísta, infravaloraba pues, el papel de los subordinados al emperador.

7. F. Paschoud, «Deux volumes d'un nouveau commentaire a Symmaque», *REL*, 60, 1982, pp. 50-55.

8. Zósimo, IV, 59, 1-3; Sozomeno, *H. Ecl.* IX, 6: «...ἀναγκαῖον ἐδόχαι τοῖς ἑλληνίζουσι τῆς συγχλήτου θύειν ἐν τῷ Καπιτωλίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ναοῖς».

9. Sabemos que los cristianos eran incomprendidos en los primeros siglos, Celso (Orig., *C. Celsum*, VIII, 2) les acusaba de estar separados del resto de la sociedad. Las opiniones paganas sobre sus ritos de iniciación, son recogidas por Min. Fel., IX, 5ss y contestadas por M. Fel., XL, y Tert., *Apol.*, VII, 1ss; la acusación de ser una secta contraria al Estado, recogida en Min. Fel., VIII, 4; X, 1-2; respuesta en XXXII, 1-3; la extrañeza que causa para los paganos el desprecio de los cristianos ante la muerte, recogida en Min. Fel., VIII, 5; 12, 2ss, responde en XXXVI, 8ss y Tert. *Apol.*, XXXIX, 4; lo más incomprensible para los paganos era la creencia en la resurrección de los cuerpos al final de los tiempos. Recogido por M. Fel., 11; réplicas en defensa de la idea de resurrección en Min. Fel., XXXIV, 6-9 y Tert. *Apol.*, XLVIII.

10. A. Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*, Bari 1986.

11. M. T. W. Arheim, *The senatorial aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.

Dejando a un lado el paganismo campesino, más irracional y sentimental, pero quizá por ello, más sincero, nos centraremos en el paganismo de Roma en el que encontramos:

1. El grupo formado por la aristocracia y la *intelligentsia*, muy apegado al pasado y al mantenimiento de sus formas; 2. La plebe urbana, más abrumada por profundos problemas existenciales, vive la realidad de su época, ya que también sufre sus consecuencias con más crudeza. De todos modos, veremos también dentro del primer grupo y exceptuando en líneas generales a los primogénitos, conversiones al cristianismo. Llegamos pues, a dos conclusiones: 1. Escasa consistencia de los argumentos utilizados en la reacción pagana; su debilidad en materia doctrinal la convierte en una religión sin sólidas bases de apoyo, que se intenta sostener de modo artificial y un tanto ficticio; 2. Vemos cierta incongruencia en el seno de muchas de estas familias aristocráticas, que nos hace dudar seriamente sobre los auténticos motivos que llevan a esta denodada defensa del paganismo y de la tradición. Consideramos que la clave puede estar en el binomio paganismo-tradición, cuyo último componente es el que justifica el papel social de este grupo¹².

Una de las más importantes fuentes para el conocimiento de la aristocracia pagana de Roma, las *Saturnalia* de Macrobio, nos descubre la existencia de grandes influencias neoplatónicas (v. n. 2a) en este grupo, que presenta en los primeros momentos de su reacción gran moderación y prudencia (*Symm. Relat.* III, 10). Su psicología, como bien ha señalado P. Courcelle¹³ nos la describe S. Ambrosio. Nos habla de un grupo que no considera desviados los errores paternos, a los que continúan aferrados. Explica esta lealtad por amor y virtud y no por culpa (Ambrosio, *In Psalm.* CXVIII, 16, 45; *Epist.* LVII, 2). Esta descripción nos hace pensar en una extremadamente sincera fidelidad a la tradición por parte de esta aristocracia (v. n. 12). S. Agustín explicó como causa de su resistencia, la idealización del pasado. Mientras Momigliano descubre que lo más importante para Amiano Marcelino (XXI, 16, 18) es la *virtus*, no el paganismo o el cristianismo, actitud que traslada a Símaco y a algunos de los corresponsales paganos de S. Agustín¹⁴. Pero, maticemos un poco este punto. Conocemos el fuerte interés de Símaco y su grupo por defender la tradición y con ella, la religión antigua. Sabemos también de la existencia de senadores paganos, convertidos al cristianismo en un momento crucial, justo antes de su muerte, como Volusiano, corresponsal de S. Agustín¹⁵. Creemos que sería muy interesante a este respecto, estudiar detenidamente algunas de estas conversiones. Ciertamente no podemos hacer, mucho menos cuando se trata de cuestiones morales, una valoración absoluta, pero sí podemos intentar obtener una visión de conjunto. Por *virtus* entendemos una serie de valores vinculados a la ley moral que llevan a un perfeccionamiento del individuo, y que son seguidos por éste voluntariamente. En base a esto, consideramos: 1. Nos hallaríamos, siguiendo la anterior afirmación de Momigliano, en una sociedad predominantemente laica. *Virtus* implica connotaciones morales y la ley moral, al ser natural, está por encima de las diferencias religiosas. Partiendo de aquí, no llegamos a comprender esa lucha decidida por defender la religión tradicional, cuyo contenido además se había transformado por la influencia de las religiones orientales

12. Paschoud (*op. cit.*, n. 6) explica las razones por las que Ambrosio no utilizaría como elemento de ataque en su batalla dialéctica contra los círculos paganos, las motivaciones materiales que movían a este grupo.

13. P. Courcelle, «Polémica anticristiana y Platonismo cristiano: de Arnobio a S. Ambrosio», en A. Momigliano, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, pp. 171-206, 1.ª ed., 1963, traducción española, Madrid 1989.

14. A. Momigliano, «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en A. Momigliano, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, pp. 95-115, 1.ª ed., 1963, traducción española, Madrid 1989.

15. A. Chastagnol, «Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire», *REA*, 58, 1956, pp. 241-253.

(v., n 2); 2. Consideramos importante volver de nuevo al ejemplo de Volusiano, en especial, al momento de su conversión.

Son estos senadores, que a partir de Constantino empiezan a recuperar su poder político, los que se esfuerzan por salvaguardar la tradición y con ella la religión antigua. Es el senado el corazón de la resistencia, que algunos¹⁶ consideran ampliamente difundida, aunque en general con respecto a ésta, se suele hacer una diferenciación entre la urbana y la campesina¹⁷.

Tras el asesinato de Graciano, se presenta la primera oportunidad de alzarse contra sus medidas. Las razones que esgrimen contra el cristianismo, ya las hemos visto. En base a ellas, los senadores intensifican las ceremonias expiatorias, aunque ahora a sus expensas y siempre argumentando que su eficacia sólo era efectiva para aquellos que las financiaran. Ante ésto, nos hacemos dos preguntas: ¿Qué sentido tenía pues que ellos costearan estas ceremonias? En base a sus razonamientos, desde luego no podrían hacer nada por remediar los difíciles momentos que se vivían en el 383-384, ya que al no estar subvencionados por el Estado, no tendrían, como ellos tanto se complacían en repetir, una efectividad pública. ¿No intentarían con estas demostraciones sembrar la discordia y atraerse el apoyo del sector de la plebe urbana que aún permanecía en el paganismo?

Hacia el 384, Máximo había obtenido el reconocimiento de *facto* —*no de iure*— de su gobierno sobre la Galia, Hispania y Britania, por parte de la corte oriental. Se presentaba como campeón de la ortodoxia nicena¹⁸. Con pretextos, penetra en Italia en el 387, consiguiendo la adhesión a su causa de la nobleza pagana y la excomunión del obispo; Símaco incluso, hará un panegírico en su honor (*Epist.* II, 30 y 31. Año 389). Se le unirá Oriente, especialmente Alejandría, excitado por las medidas antipaganas de Teodosio, el cual intenta negociar con Máximo, procurando a la vez no enemistarse con los altos funcionarios paganos¹⁹. Encontramos así, numerosas concesiones de favores, realizadas incluso tras la victoria sobre Máximo, a personas de este círculo, como Marciano, el amigo de Símaco, nombrado vicario en el 389, pese a haber estado comprometido con Máximo —incluso le veremos más tarde apoyando a Eugenio. Es igualmente dentro de esta política de Teodosio, donde se encuadra del nombramiento de Virio Nicómaco Flaviano como prefecto del pretorio de Italia (390).

Renace de este modo, la confianza entre los paganos aprovechando además, un momento de cierta desavenencia entre Teodosio y Ambrosio²⁰. Pero el emperador reaccionará promulgando una serie de medidas antipaganas (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 10 del 391 y XVI, 10, 12 del 392), cuyo cumplimiento es encomendado a V. N. Flaviano, lo que reavivará la ira de los senadores paganos.

16. H. Bloch, «El renacimiento del paganismo en Occidente a finales el siglo IV», en A. Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 207-232, 1.ª ed., 1963, traducción española, Madrid 1989.

17. A. H. M. Jones, «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en A. Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 31-52, 1.ª ed., 1963, traducción española, Madrid, 1969. Señala la escasa consideración hacia los campesinos, de los que destaca su actitud pasiva ante estos hechos; cf. Quacquarelli (*op. cit.*, n. 10): el autor distingue un paganismo ciudadano y otro campesino, en el que encuentra una fuerte reacción, más espontánea, afirmando que los campesinos se hallan muy apegados a la fe pagana.

18. Ambros, *Epist.*, XVII, 16, admitía, frente a la corte tolerante y filoarriana de Milán, el comportamiento respetuoso del asesino de Graciano.

19. Prud., *C. Symm.*, I, 608ss: «...El emperador paga con justas recompensas los méritos terrestres, tanto de los cristianos como de los paganos...».

20. Chastagnol, *op. cit.*, n. 15, señala la fuerte actividad de los paganos ahora. Así, encontramos a C. Rufio Volusiano, el tío del senador Volusiano, levantando un altar a Cibeles y a Atis en el 390.

Tres meses después de la misteriosa muerte de Valentiniano en el 392, (cf. S. Ambrs. *De Obitu Valentianiani*, 19-20, 52,55), Arbogasto, el general franco y pagano, situado por Teodosio, tras la derrota de Máximo, próximo a Valentiniano II, en calidad de *comes*, tras discretas pero estériles insinuaciones a la corte oriental, declara en agosto emperador a F. Eugenio, al que Teodosio no reconoció²¹. En el 393 fue reconocido no obstante, en Italia y la Galia. Aparece citado en dos cartas sucesivas de Símaco (*Epist.* III, 60, 61). Algunos investigadores le acusan de haber sido un títere en manos de Arbogasto²².

¿Cuáles son sus relaciones en estos primeros momentos con la aristocracia pagana? Sabemos que nombró prefecto urbano a N. Flaviano el joven que llegará a ser cónsul único en el 394. Símaco, ahora alejado de la política, solicitó indirectamente su apoyo para realizar los juegos por la questura de su hijo, correspondiéndole con una invitación a los mismos (*Epist.* II, 81). En realidad, como piensan ciertos autores, la escasez de las fuentes no nos permite una estrecha implicación con estos líderes paganos²³.

En todo caso, sí conocemos su interés por conseguir el apoyo de Ambrosio, que le aseguraría el reconocimiento de Teodosio. Sus esfuerzos son infructuosos (Sólo obtiene del obispo una carta donde le recuerda sus obligaciones ante Dios (*Epist.* LVIII, 6). Creemos interesante señalar que Ambrosio en la misma, siempre que se dirige a él, utiliza el término «emperador»). Es ahora cuando Eugenio, en busca del respaldo del senado, le cede a título personal, los fondos para el culto público, aunque, como apunta Paschoud (*op. cit.*, n. 6), sin anular las medidas oficiales de Graciano. Ambrosio (*Epist.* LVII, 7) le insiste que tenga en cuenta las leyes. En el 393, Teodosio proclama a Honorio augusto de Occidente, declarando usurpador a Eugenio. Resurgen de nuevo las procesiones a Magna Mater y a Isis²⁴.

Podemos pensar que en principio este hombre, intentando jugar una doble baza, se mostrara displicente en materia religiosa, lo que suscitaría los ánimos paganos. Vemos ésto en S. Ambrosio (*Epist.* LVII, 6) pero asimismo el obispo nos revela aquí, que rechazó por dos veces las peticiones de los senadores. En (*Epist.* LVII, 7) le acusa de actuar de un modo completamente interesado.

A. Quacquarelli (*op. cit.*, n. 10) le presenta como un intelectual y dice que él: «Se decía cristiano, pero en realidad su alma era pagana».

Ciertamente, hemos de reconocer que en la historiografía clásica el estudio de la reacción pagana ha estado por lo general subordinado al del triunfo de su oponente. Pese a lo cual, creemos que la solución no está en situarnos de uno u otro lado, sino en tratar de encontrar una posición intermedia entre ambos bandos que evite el reflejo de simpatías personales en el resultado de nuestras investigaciones. Todo fenómeno histórico tiene una interpretación, una valoración relativa. No consideramos lícito dudar de la existencia

21. Bloch, *op. cit.*, n. 16, describe a F. Eugenio como «hombre culto y cristiano que se convirtió en intermediario entre Arbogasto y la aristocracia pagana de Roma».

22. Entre otros L. C. Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una interpretazione del Carmen contra Paganos*, Roma 1979.

23. B. Croke y J. Harries, *Religious conflict in Fourth-Century Rome: a documentary study*, Sydney, 1982.

24. En el 393, nuevo renacimiento pagano, resurgiendo procesiones en honor de dioses orientales como Magna Mater e Isis. En ellas podemos ver implicado al hijo de Símaco, que según opina Bloch (*op. cit.*, n. 16) restauró el templo de Flora. El mismo autor considera que la escasez de noticias sobre la posible participación de Símaco en esta rebelión del 393-394, puede deberse a la destrucción de muchas de sus cartas por parte de su hijo —sobre la publicación de estas cartas, S. Roda, *Commento storico al libro IX del Epistolario di Q. A. Simmaco*, Pisa 1981; cf. F. Paschoud (*op. cit.*, n. 7) donde realiza una reseña sobre este libro. También aparecen implicados los Flavianos —muy vinculados, incluso por lazos familiares a los Símacos—, a través de N. Proiecto, que restauró el santuario de Hércules. Cf. Bloch, *op. cit.*, n. 16.

de paganos sinceros. pero tampoco olvidar ciertas conversaciones. Por ésto, nos parece demasiado aventurada la afirmación anterior de Quacquarelli.

De Eugenio sabemos que era cristiano, que mientras proyectaba conseguir la legitimación de su posición rechazo por dos veces las peticiones senatoriales. Advertimos que es sólo tras su fracaso cuando comienza a realizar sus concesiones de manera decidida y directa, encabezando asimismo la resistencia pagana, que también encontró en él una oportunidad decisiva para un último y desesperado intento²⁵. Recordemos el caso análogo de Máximo. Sin duda, ambos actuaban por intereses político.

Esta lucha que consideramos política, asume en el 393-394 unas fuertes connotaciones religiosas. Eugenio se apoya en esta nobleza pagana y llegados a este punto, será necesario arriesgar el todo por el todo, asumir con todas sus consecuencias este liderazgo. Estas connotaciones religiosas se dan tanto por parte cristiana: Teodosio consulta, en el 388 y 394, con hombres santos en busca de signos de una victoria cierta. Teodoreto nos dice que los cristianos atribuyeron su victoria a Cristo²⁶; como por parte pagana: Macrobio (*Satur.* I, 24 17) nos presenta a Flaviano como experto en cierta augural. Ruffino (*H. Ecl.* XI, 31, 3) y Ambrosio (*Civ.* XVIII, 53,4) nos informan de un oráculo de Flaviano que predecía la victoria de Eugenio y el fin del cristianismo para el 394. En cualquier caso, no hemos de olvidado que ésta es una práctica muy usual en las luchas políticas del siglo IV —lo vemos en la batalla del puente Milvio (312)—, que adquirirían así fuertes connotaciones religiosas; L. C. Ruggini (*op. cit.*, n. 26) lo califica como «lenguaje de teología política».

Quacquarelli, (*op. cit.*, n. 10, p. 29) afirma que el paganismo continuó tras el fracaso del Frígido, a lo que Sciuto²⁷ añade que éste, significó «la destrucción completa de la más mínima posibilidad de supervivencia.»

Las medidas imperiales tras esta victoria tuvieron un fuerte cariz antipagano. Quizá, algunas conversiones de la época puedan ser explicadas en este contexto. Pero ésto, mas que negar la validez de nuestras consideraciones, nos las reafirma, ya que estas conversiones oportunistas no traslucen en ningún momento la existencia de una profunda sinceridad religiosa.

Pero examinemos las consideraciones de algunos investigadores sobre el carácter de esta reacción: 1. W. Jaeger²⁸ siempre pensando en Oriente, entiende la reacción ante todo como problema cultural, teniendo en cuenta fundamentalmente a la *intelligentsia*. Ante esta interpretación, consideramos importante recordar que nos hallamos en Occidente, donde ya en el siglo IV, la Patrística ha hecho determinados avances en el intento de asegurar la continuidad del cristianismo con la filosofía pagana, lo que en parte nos podría explicar las conversiones de varios personajes de esta *intelligentsia* pagana de Occidente²⁹, entre los que encontramos a Ambrosio y a Agustín (sobre el carácter cultural de este conflicto en Occidente, volvemos en el punto 4); 2. L. C. Ruggini (*op.cit.*, n.

25. Sobre su manipulación por parte de Arbogasto, consideramos que ésta tendría fundamentalmente un carácter político, que sólo afectaría a la esfera religiosa en el ámbito de este doble juego.

26. L. C. Ruggini, «Imperatori romani e uomini divini: I-VI secolo d.C.», en P. Brown y otros, *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio: I-VI secolo*, pp. 9-91, Turín, 1982.

27. F. E. Sciuto, «Da Nicea a Costantinopoli. Osservazioni sulla prima fase della stabilizzazione teologico-politica cristiana: 325-381», en M. Mazza y otros, *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, pp. 479-490, Catania 1985.

28. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, 1.ª ed., 1961, traducción española, México 1965.

29. Cf. P. Courcelle, «Les Sages de Porphyre et les Vire Novi d'Arnobio», *REL*, 31, 1953, pp. 257-271; idem, «La posterité chrétienne de songe de Scipion», *REL*, 36, 1958, pp. 205-234; Idem, «Nouveaux aspects du Platonisme chez S. Ambroise», *REL*, 34, 1956, pp. 220-239.

22) considera que ésta es a la vez una lucha religiosa y política, «una batalla a muerte entre los defensores de los valores tradicionales romanos y el emperador cristiano y oriental» (v. n. 2), justificando también la ruptura política en base a la «abierta intolerancia hacia el cristianismo. Encontramos en esta autora una cierta subordinación de lo político a lo religioso, frente a nuestra opinión. Pero, ella misma señala respecto a la oficialidad de los cultos, con su consiguiente subvención pública, lo extraño de esta exigencia en relación a otros cultos practicados en el círculo místico romano en esta misma época;

3. Paschoud (*op.cit.*, n. 6) acusa a esta aristocracia de ser «depositaria indigna de una tradición preciosa, cuya estrechez de miras y egoísmo de cortos alcances sólo les hizo sensibles a los vulgares placeres de un prestigio hueco». Considera que hizo uso de su tradición como arma de prestigio social, negando el carácter religioso de esta resistencia, que entiende motivada por razones sociopolíticas y económicas; 4. M. Sordi (*op. cit.*, n. 1) argumenta lo contradictorio por parte de los romanos, de retomar el carácter de conflicto étnico (creado por los intelectuales griegos). Religión y cultura asumirían con ello, un contenido étnico, que transforma en traición la conversión. Pero éste carácter étnico resulta incongruente con el «ser romano», que no conlleva una pertenencia étnica, sino solo unas connotaciones jurídico-políticas, lo que le hace superar los bloques étnico-cultural y étnico-religioso. Deducimos pues de estas consideraciones, lo paradójico, tanto de las persecuciones como de la reacción pagana posterior, que transporta al ambiente romano esa antinomia galileos-helenos, transformando una contraposición religiosa en una contraposición étnica. Nunca Roma había tenido problemas en asimilar otras religiones menos rígidas y exigentes que el cristianismo, cuya intolerancia obligaba al cese de la religión tradicional. Por el contrario, las religiones orientales con las que ésta podía conciliarse, le proporcionaron además una respuesta espiritual profunda de la que estaba tan necesitada. Opinamos que la misma admisión de estos cultos, que no suponían un peligro para la persistencia de la religión tradicional, se contradice con el pretendido carácter étnico del conflicto.

En conclusión, entendemos que la reacción de la aristocracia pagana, está motivada en esencia por una serie de intereses muy concretos, que se resumen en su pretensión de preservar la proyección social que les llegaba a través de la realización pública, en representación del emperador, de los rituales de la religión tradicional. Representación que sólo se justificaba con la oficialidad de la misma. Pensamos pues, que son éstos los motivos principales, más que el hecho de que el Estado costee los cultos, como opina Paschoud (*op. cit.*, n. 6), ya que no hemos de olvidar que desprovistos de oficialidad, carecerían de su atrayente cualidad en el plano social.

No queremos dejar de señalar que el respeto a la tradición, al *mos maiorum*, era algo «institucionalizado» en la historia de Roma. Pero, la religión tradicional *per se* ya había perdido este carácter. Por otro lado, esta tradición religiosa ya no responde a los presupuestos del siglo IV ni en el plano religioso, ni en el plano político, con respecto al cual su antigua función resultaba anacrónica (v. n. 2).

Retomando las ideas de M. Sordi³⁰ sobre la concepción romano-etrusca de la historia y su interpretación de los momentos de crisis como el fin de una época y el inicio de otra nueva con hombres y modos de vida distintos a los precedentes, nos preguntamos por qué los paganos no entendieron el cristianismo como el inicio de un nuevo ciclo, que en el siglo IV vendría perfectamente justificado, tras los momentos de «crisis» del siglo III.

30. M. Sordi, «L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della Storia», *ANRW*, I, 2, 1972, pp. 781-793.

Por último, en respuesta a la afirmación de Quacquarelli (*op. cit.*, n. 10) que considera la reacción como condición *sine qua non* para la conservación de su propio mundo que «sentían amenazado por el cristianismo», pensamos que «este mundo» hacía ya mucho, se había transformado. Por tanto, desde este punto de vista sólo podemos calificar de anacrónica esta resistencia.

Tras la muerte de Teodosio, se abre una aguda crisis política, que aprovecharon los godos. En la angustia creada por el asedio resurgen en Roma supersticiones que favorecieron en breve renacimiento pagano. De nuevo se acusa a los cristianos. Responde: S. Agustín (*Civ.* III, 29), que comparando el *Sacco* de la Roma republicana (*metus gallicus*), con este del 410, deduce que el último es menos sangriento; Orosio (*Hist.* II, 19, 13ss), que presenta la misma conclusión, explica este hecho por la indignación divina. Esto último nos lleva a pensar en la existencia aún de un considerable círculo pagano, o al menos, en la persistencia de creencias paganas, que además queda confirmada por S. Agustín (*Pas.* LXII, 7), donde nos informa de que algunos cristianos, en momentos difíciles, volvían a los antiguos ritos y reprendía a los cristianos que, participando en ceremonias paganas representaban una rémora ante posibles conversiones (v. n. 1, esp. Sotomayor). Estos hechos se pueden explicar en parte por la gravedad del momento. De cualquier modo, nos confirman una angustia que provoca situaciones contradictorias e irracionales, en las cuales se explican las réplicas de Agustín y Orosio. Pese a lo cual, no hemos de olvidar que lo que estamos cuestionando es ante todo la actuación de la aristocracia y sus conversiones. Así, encontramos a Marciano, defensor del paganismo y participante en las rebeliones anteriores como habíamos señalado, convirtiéndose al arrianismo, es bautizado por el obispo godo, en el 408³¹; durante los momentos del asedio (408-409), el prefecto urbano, Pompeiano, aparece, según la ambigua información de Zósimo (V, 41), como cristiano incoherente o como pagano titubeante (v. n. 22).

Ciertamente, contemplamos en estos difíciles momentos, situaciones fuertemente contradictorias, e interpretaciones divergentes en las fuentes cristianas o paganas (v. n. 8). Deducimos que la misma angustia provocaría estas conflictivas situaciones, que sin duda fueron aprovechadas por los paganos, para reclamar la restitución de la celebración pública (la cual conlleva y supone la oficialidad) de los cultos, no haciendo nada al no obtener el permiso del papa (que se negó a la publicidad de los mismos). Consideramos en base a esto, el carácter limitado de las leyes emanadas desde el 394 contra los cultos paganos, que en realidad continuarían siendo efectuados. Podríamos preguntarnos qué hay de cierto en el ámbito de las creencias. Pensamos que la aristocracia pagana siempre que tuvo ocasión intentó jugar sus cartas y era fácil sembrar la duda en una plebe temerosa y angustiada.

Pero continuemos con las conversiones de esta aristocracia. Sabemos que en ella, sólo se preocuparon por mantener el paganismo en el primogénito o principal heredero, pese a que la conversión de otros miembros de la familia podía resultar un riesgo de ruptura en el seno de la misma, al no poder participar los miembros cristianos en los cultos domésticos³². Sabemos que en esta época hay una gran cantidad de matrimonios mixtos y que las diferencias religiosas no dificultan la existencia de corteses relaciones sociales entre los integrantes de esta aristocracia. Aunque este último aspecto era algo consustancial en la sociedad del siglo IV, consideramos que hemos de tener presente el extremado apego a las formas externas de prestigio social, muy ligadas a la tradición, que serían

31. Filostrato, *H. Ecl.*, XII, 3; Sozomeno, *H. Ecl.*, IX, 9.

32. J. Vogt, «Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande», en A. Momigliano, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, pp. 53-70, 1.^a ed. 1963, traducción española, Madrid 1989.

las que explicarían la persistencia del paganismo en los continuadores del *nomen* familiar. Centrémonos en el caso de la familia del senador Volusiano, donde el cristianismo comienza a penetrar a través de los miembros femeninos, en los cuales no podemos suponer una conversión interesada. Incluso tenemos un ejemplo masculino en el senador Pamaquio, cuya vida elimina toda sombra de duda acerca de su conversión. Chastagnol (*op. cit.*, n. 15) plantea la posibilidad de conversiones interesadas, en base a que «toda la familia era pagana en el 390», pero, aunque sabemos que estas existieron, ante la tremenda rapidez de la carrera política de Volusiano, aún pagano y conociendo la afirmación de Prudencio (v. n. 19), nos cuestionamos la necesidad de conversiones en el caso de esta familia de «gran esplendor», como señala el mismo autor. Volviendo a Volusiano, su conversión, pedida por él mismo pocas horas antes de su muerte, nos hace dudar acerca de los motivos por los que se mantuvo hasta este momento en el paganismo. De su correspondencia con S. Agustín, ciertamente podemos admitir la existencia en él de algunas dudas acerca de la doctrina cristiana, pero ¿por qué éstas se disiparon justo en ese momento crucial?

Deducimos, en fin, que no podemos negar el fuerte apego a la tradición por parte de esta aristocracia pagana, aunque sin embargo sí cuestionamos la sinceridad de sus creencias en la religión que defendían. Por ello, estimamos que la respuesta se encuentra en las razones que expliquen este nexo aristocracia-tradición-religión pagana, ligazón cuya necesidad ya no era sentida como tal por una parte de los miembros de este grupo senatorial, a muchos de los cuales encontramos ya convertidos al cristianismo.

Queremos concluir este pequeño trabajo con unas breves anotaciones referidas a la metodología de investigación que estimamos conveniente a la hora de enfrentarnos al objeto de nuestro estudio. Pensamos que el conflicto pagano-cristiano a partir de la segunda mitad del siglo IV, debe comenzar con una visión panorámica o global de la sociedad en que transcurre, es decir, un completo estudio socioeconómico, político e ideológico-cultural de esta época, en el que quedará inmerso el examen, minucioso y profundo, del paganismo y, en especial, de los paganos. ¿Qué entendemos por paganismo en el siglo IV? ¿Qué queda en realidad ya de los valores tradicionales, cuya defensa es el pretexto argumentado en esta reacción? Para nuestro estudio, dividiremos a la sociedad pagana en urbana, subdividida a su vez en los dos grupos mencionados en este trabajo y campesina, teniendo presente que mucho y variado es lo que sobre esta última señalan distintos autores: desde aquellos que aluden a su pasividad, hasta los que le aplican una fuerte reacción. En general, todos coinciden en señalar en ella unas creencias más irracionales, por lo que la sinceridad de las mismas es más presumible.

Nos centraremos en el examen de las tan estrechamente ligadas, aristocracia e *intelligentsia*. ¿Cómo se puede entender ésta última a fines del siglo IV? A esta aristocracia el prestigio le llegaba de su tradición. Y es ésta, la que se esfuerza por salvaguardar la *intelligentsia*, poniendo en estos momentos, la filosofía al servicio de la misma. La filosofía ha perdido así su autonomía, incluso su propia esencia y razón de ser. Pricoco nos recuerda: «En el siglo IV encontramos testimonios contradictorios sobre el papel de los filósofos en la cultura y en la sociedad, una sociedad que por un lado, atribuye la máxima consideración a los hombres cultos, pero que por otro, cada vez cree menos en los valores que la cultura tradicional había absolutizado» (*op. cit.*, n. 2a, p. 526). ¿Qué tipo de relación existe entre aristocracia y cultura? Tendremos muy presentes las críticas de Amiano Marcelino (XIV, 6 y XVIII, 4), pero siempre tratando de profundizar en ellas y averiguando si pueden tener o no una aplicación general. En Occidente siempre dominó, el espíritu práctico sobre el especulativo. Es éste pragmatismo el que llevará a la subordinación anterior, que estimamos consciente en este grupo, dada la necesidad que sintieron de buscar un pilar de apoyo a una tradición que sabían, se sostenía en el aire desde

bastante tiempo atrás. La suya es en fin, una lucha denodada, una batalla a muerte contra una religión que, intolerante en cuanto a la posesión de la verdad, ofrecía en este «mundo angustiado», un férreo y por lo mismo, atrayente asidero.³³

En otras palabras, planteamos un estudio de este conflicto, no como se ha venido realizando tradicionalmente, sino tratando de investigar en y por sí mismas las causas del declive del paganismo. Sólo en el punto en que muchas de éstas explican en gran parte las del éxito de su oponente, entraremos también en el estudio del cristianismo, de su inserción en esta sociedad, de sus relaciones con esta cultura. Será entonces, cuando irrumpiremos de lleno en la problemática del conflicto. Preguntémonos a quienes hallamos realmente interesados en defender la tradición y tras ello, estudiemos en el seno de este mismo grupo, algunas conversiones.

33. Pricoco, *op. cit.*, n. 2a, cita, p. 526.