La historia y el cine como campo de estudio: la relación Estado-Iglesia en el siglo IV d.C. Un abordaje a partir del film Ágora

Darío Emanuel Ackerman[1]
Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

Desde las primeras películas mudas de inicios del siglo XX –pasando por el *péplum* italiano–, hasta las grandes superproducciones de Hollywood en la actualidad; la Antigüedad ha sido retratada, con mayor o menor grado de fidelidad histórica por el séptimo arte.
Es innegable que el cine de ambientación temática grecorromana nos ha mostrado –en mayor o menor medida–, aspectos fundamentales de su historia como civilización. Somos conscientes de que no debemos circunscribirnos exclusivamente a un análisis de crítica cinematográfica; sino que lo que pretendemos realizar es analizar cómo circula otro tipo de discurso historiográfico no académico sobre la Antigüedad, a través del cine, entendido este tanto como recurso didáctico, como documento y como un medio de divulgación. Para ello nos interpelamos a través de ciertos interrogantes: ¿Qué visión tiene el film del pasado? ¿Cómo se enfoca la interpretación del pasado que el film realiza? Esta interpretación, ¿se diferencia de las formas escritas que puede adoptar el discurso histórico? ¿Acaso, así como circula por otros canales, no circula por el film un tipo de discurso historiográfico?

Palabras Claves: Historia – Cine - Ágora

Abstract

From the first silent films of the early twentieth century - going through the Italian peplum - to the great blockbusters of Hollywood today; Antiquity has been portrayed, with a greater or lesser degree of historical fidelity, by the seventh art.
It is undeniable that the cinema of Greco-Roman thematic setting has shown us, to a greater or lesser degree, fundamental aspects of its history as a civilization. We are aware that we should not limit ourselves exclusively to an analysis of film criticism;

[1] Estudiante de Grado
ackerman.emanuel@gmail.com

but what we intend is to analyze how another type of non-academic historiographical speech circulates about Antiquity, through cinema, understood as a didactic resource, as a document and as a mean of diffusion. But first, we need to ask ourselves certain questions: What vision has the film of the past? How is the interpretation of the past that the film focuses on? Is this interpretation different from the written forms that historical speech can adopt? Perhaps, as it goes through other channels, a type of historiographical speech does not go through the film?

Keywords: History - Cinema - Agora

Introducción

Desde los primeros filmes mudos de inicios del siglo XX –pasando por el *péplum* italiano–, hasta las grandes superproducciones de Hollywood en la actualidad; la Antigüedad ha sido retratada, con mayor o menor grado de fidelidad histórica por el séptimo arte.

Es innegable que el cine de ambientación temática grecorromana nos ha mostrado –en mayor o menor medida–, aspectos fundamentales de su historia como civilización. Somos conscientes de que no debemos circunscribirnos exclusivamente a un análisis de crítica cinematográfica; sino que lo que pretendemos realizar es el análisis de como circula otro tipo de discurso historiográfico no académico sobre la antigüedad, a través del cine, entendido este tanto como recurso didáctico, documento y medio de divulgación. Para ello nos interpelamos a través de ciertos interrogantes: ¿Qué visión tiene el film del pasado? ¿Cómo se enfoca la interpretación del pasado que el film realiza? Esta interpretación, ¿se diferencia de las formas escritas que puede adoptar el discurso histórico?

Cabe destacar que si bien los estudios sobre las películas históricas han proliferado, sigue habiendo cierto recelo del historiador en general a trabajar con los films. Por ello, el título de nuestro trabajo, pues la labor de un historiador que analice films históricos va más allá de criticar la "veracidad" o la fidelidad a los hechos históricos que se representan. El trabajo del historiador que analiza un film histórico (al menos en el sentido que pretendo encuadrarlo) debe centrarse en evaluar las potencialidades y los límites del film histórico, en tratar de entender, desde su misma perspectiva: como un realizador puede plasmar el pasado en imágenes. Situarse desde esta posición puede ser arriesgado para el académico; implica una complicidad, una identificación, que conducen a una reflexión lógica y herética al mismo tiempo: la misma naturaleza de los medios audiovisuales nos fuerza a redefinir y/o ampliar el significado del concepto de historia (Rosenstone, 1997).

La importancia de los audiovisuales va más allá de aquella famosa frase "una imagen vale más que mil palabras", radica en que el audiovisual adquirió gran importancia en cómo se forman, gestionan y disputan los significados de las memorias sociales, las identidades culturales y las representaciones del pasado

común. De todos modos, más allá de que el cine se ha ido convirtiendo en un área para la reflexión y el conocimiento de los historiadores y científicos sociales, si tan solo nos centramos en criticar a las películas en cuanto a la fidelidad histórica, o mejor dicho, si esperamos que las películas hagan lo mismo que creemos que hacen los libros estamos ante un análisis absurdo. Marc Ferro (1976), Pierre Sorlin (1985) y Robert Rosenstone (1997) coinciden en que no se puede esperar que una película refleje la realidad histórica de un libro, ya que el cine posee sus modos y sus medios diametralmente opuestos al de un libro de historia.

A partir de lo expuesto anteriormente, el historiador que pretende analizar un film histórico debe preguntarse ¿Qué criterios se han de considerar al momento de juzgar un film que tiene la pretensión de representar un acontecimiento o un proceso sucedido en el pasado? ¿Qué nos aporta dicho film a nuestra idea de ese pasado? Debemos afirmar que, un film no es un texto —más allá de lo absurdo y obvio que nos parezca dicha afirmación, detrás de ella se enmascara una de las críticas más empleadas—, el hecho de que no sea un texto, necesariamente implica utilizar reglas distintas al momento de evaluar, criticar y analizar un film.

Se puede afirmar que durante mucho tiempo (fines del siglo XIX y principios del XX) el cine y la disciplina histórica transitaron caminos divergentes e ignorándose mutuamente, principalmente por los segundos, es decir, los historiadores. Esto se sustenta en el historicismo: hegemónico en buena parte del siglo pasado, decía basarse en textos/documentos escritos oficiales, a quienes otorgaban en exclusividad el rango de documentos fiables y rigurosos (Löwy, 2000). En este sentido, Ángel Luis Hueso afirma que el culto al dato, al documento histórico genera dos consecuencias lógicas para aquellos historiadores: la historia que está recogida en documentos oficiales de "prestigio" –historia política, diplomática, principesca, militar, etc.- y, de la mano de esto, la contemplación alcanzada por grandes personajes que terminan por convertirse en los "motores" de la historia. (Hueso, 1991, pp.2-3). Esto quiere decir que, no se tuvo en cuenta al cine como fuente para la historia ya que primaba el paradigma historicista en ese entonces; con esto no pretendo definir al cine como una fuente documental para la historia sino, que el

cine nos proporciona ciertas herramientas para problematizar el pasado, en este caso la Antigüedad Tardía.

Las imágenes y más aún los audiovisuales quedaban por fuera de la consideración de fuentes al negárseles su posible valor documental, siendo relegadas tan solo al papel de simple ilustración de lo que los libros decían. Empero, los historiadores del cine se han esforzado en dotar su trabajo de una teoría y de un método en gran medida homologable con los modelos y técnicas historiográficas. De la mano de *Annales* y toda su renovación historiográfica es que se ha ampliado el foco de investigación abriéndose a criterios económicos, sociológicos, ideológicos y culturales; y el cine no ha quedado exento de ello.

Antes de avanzar en nuestro análisis de la película, resulta importante realizar algunas consideraciones teóricas respecto a cómo entender la imagen como una posibilidad para el trabajo del historiador.

¿La fuente audiovisual?

Peter Burke (2001, p.16 y *ss.*), en una interesante síntesis acerca del uso de la imagen como documento histórico proponía sustituir la idea de fuentes por la de "vestigios" del pasado en el presente, para así incluir en esta categoría a los manuscritos y libros impresos, pero a la vez, incluir edificios, paisajes, imágenes, pinturas grabados y películas. Así, las imágenes además de permitirnos "imaginar" el pasado de un modo más vivo, seria "la mejor guía para entender el poder que tenían las representaciones visuales en la vida política y religiosa de las culturas pretéritas".

Aceptar esta premisa requiere necesariamente dos cuestiones más a considerar: la multiplicación de las imágenes y el problema de como analizarlas. En tiempos pasados bastaba con la exploración de textos escritos para, en base a ellos, escribir la historia; hoy en día no son más que una parte de esos vestigios que disponemos para tratar de comprender la realidad que los envuelve, al tiempo que el lenguaje escrito ya no es la única opción que tiene el historiador para explicar, enseñar y difundir las conclusiones de sus investigaciones. A su vez, el uso de la imagen como fuente histórica requiere de un entrenamiento que parta de las particularidades hermenéuticas que le son propias a las fuentes de representación

visual. Si bien Burke se refiere a las representaciones visuales para así acceder a sociedades del pasado, nosotros lo retomamos para visualizar como las sociedades contemporáneas representan visualmente a esas sociedades tan alejadas en tiempo y espacio.

Siguiendo en este razonamiento que, hoy en día la historia (y las ciencias sociales en general) debe enseñarnos también a ver y escuchar una película histórica. Dicha aspiración en nuestro mundo actual no es de ningún modo absurda, todo lo contrario, estamos tan expuestos constantemente a las imágenes y nuestro entorno no nos dota de instrumentos para analizarlas desde una perspectiva crítica. Frases tan célebres como "una imagen vale más que mil palabras", pronunciada por aquellos que pretenden defender el valor de las representaciones visuales por si solas, no hacen más que, desarmar la crítica al hacernos creer que una imagen es la realidad. Al contrario, una imagen dice lo que quiere que diga quien la ha elaborado, y en el caso del cine, dice lo que el cineasta o los guionistas quieren que diga; por ende esto es siempre una interpretación y hasta si se quiere una manipulación de esa realidad. A su vez, el film se convierte en una herramienta para hacer un uso del pasado en el presente. Ahí radica la necesidad de que todo receptor, al menos aquel que desee realizar un análisis crítico, sea capaz de detectar el artificio con que toda imagen, y todo discurso confeccionado con imágenes en movimiento reconstruyen o representan una parcela del mundo real, para luego poder interpretarlos y decodificarlo. De aquí se deprende un concepto fundamental en nuestro trabajo, como es el de *representación*. Una imagen, señala Chartier (1992), es una representación o una reproducción de un objeto o una figura; a su vez, puede ser entendida como una representación mental de algo percibido por los sentidos. La historia se interesa entre otras cuestiones, por las representaciones, y el cine es en sí mismo una representación visual y mental, ya que en los filmes se pueden descubrir imaginarios de la sociedad que las creo y las consumió, así como también de la sociedad pasada que representa.

Cabe aclarar que las imágenes poseen tanto valor como las palabras, empero, siempre que se las utilice con un conocimiento que aborde sus especificidades y así lograr analizarlas críticamente. Asimismo, no basta con tan solo conocer sus

especificidades. Hacia la década de 1980 en España el profesor Ángel Luis Hueso (1983) advirtió en una obra pionera que, el cine es una obra colectiva en donde participan no solo el director y los guionistas, sino también productores, actores, directores artísticos, etc., y ni siquiera aquí termina el análisis crítico previo para considerarla como fuente, pues una película cobra significado cuando es consumida de lo cual se desprende a quien o a quienes es dirigida. En este sentido, no es lo mismo una película que pasa desapercibida a aquella que genera cierta controversia, polémica, reflexión, etc., o una película que termina siendo un éxito. A lo cual cabria sumarle a sociedades en distintos tiempos históricos o en culturas diferentes, pues una misma película puede ser vista por diferentes públicos y suscitar diferentes interpretaciones a la del contexto en la cual fue estrenada.

Sea como fuera, el historiador que pretende utilizar al medio cinematográfico ya sea como una fuente (o un vestigio del pasado siguiendo a Burke), un documento o un recurso didáctico deberán necesariamente huir de los convencionalismos propios de la fuente escrita y emprender el análisis desde una metodología propia del campo.

Antes de realizar nuestro análisis de la película, debemos describir y comentar brevemente nuestro film. Ágora[2], es una película española dirigida por el director chileno Alejandro Amenábar[3]. La trama del film se desarrolla a partir de representar un hecho histórico sucedido en el año 391 d.C. en la ciudad de Alejandría, actual Egipto. La principal protagonista es la emblemática figura de Hipatia de Alejandría, quien fuera asesinada por una multitud de seguidores del Obispo Cirilo de Alejandría. El film, es tanto la historia de una civilización que se encuentra en un constante intercambio en materia cultural, religiosa y social como lo es el Imperio Romano, y más aún en una ciudad cosmopolita como lo era Alejandría; como así también la historia de la vida de Hipatia.

[2] Dicho film se estrenó en 2009. La misma fue una superproducción del prestigioso director Alejando Amenábar. El film en cuestión ha sido galardonado con 7 premios Goya (Mejor Guión Original, Mejor Dirección artística, Mejor fotografía, Mejor vestuario, Mejor maquillaje y Peluquería, Mejor Dirección de Producción y Mejores Efectos Especiales).

[3] Reconocido director de cine y guionista chileno (con posterior nacionalización española), nacido el 31 de marzo de 1972. Ha ganado nueve premios Goya y un Oscar. En cuanto a su influencia se encuentran reconocidos directores como: Alfred Hitchcock, Fritz Lang, Stanley Kubrick y Román Polanski.

Respecto a la figura de Hipatia, debemos resaltar que fue una filosofa neoplatónica, destacada por sus estudios matemáticos y físicos. Hija de Teon, director de la Biblioteca de Alejandría. Fue miembro reconocida de la escuela neoplatónica de Alejandría y maestra de una generación de estudiantes que luego formaran parte de grandes cargos tanto en las filas del Estado romano como en la Iglesia.

Habiéndose precisado nuestra orientación teórico-metodológica pasaremos ahora a analizar la relación Estado-Iglesia en siglo IV d.C., utilizando el film *Ágora*, teniendo en cuenta todas las advertencias teóricas y hermenéuticas que conlleva analizar una película histórica.

Hipatia: el conflicto paganismo-cristianismo y la relación Estado-Iglesia en Ágora

Ha corrido mucha tinta sobre Hipatia, también es numerosa la bibliografía[4] acerca del análisis de la película Ágora, pero es llamativo que en todos los análisis que se han realizado está totalmente ausente –o nombrado someramente- el conflicto entre el paganismo y el cristianismo[5], así como la relación Estado-Iglesia; la cual se puede evidenciar a lo largo de toda la película. Es aquí donde radica el punto neurálgico de nuestro análisis. Si analizamos con detenimiento la gran cantidad de bibliografía que se ha escrito acerca de Hipatia en relación con la película Ágora, vemos que hay una preeminencia a analizar la película centrándose solo en la figura de Hipatia, resaltando la ausencia de la figura femenina en la antigüedad (ausencia

[4]Para un análisis completo del tema, véase: López Martínez (2014) "Había una mujer en Alejandría que se llamaba Hipatia: su presencia en el Ágora de Amenábar"; Bolaños (2014) "Hipatia de Alejandría: un personaje de novela" en Manipulus studiorum en recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy; Prieto (2011) "Hipatia en la pantalla: Ágora"; Sierra del Molino (2011) "Hipatia y la cerrazón del Cristianismo: de la libertad y amor a la verdad o el arte de vivir"; Muñoz "De Cleopatra a Hipatia: una imagen en el cine histórico antiguo".

[5] Respecto al conflicto entre el paganismo y cristianismo se puede profundizar en: Momigliano (1989) "*El conflicto entre el paganismo y el cristianismo*". Este libro es un compendio de artículos, resultado final de conferencias realizadas en Londres por prestigios eruditos en el curso de 1958-1959 que abordan la problemática en cuestión. En el mismo, Momigliano realiza una introducción, enfocándose en una revisión historiográfica de las fechas propuestas para la caída y desaparición del Imperio Romano, focalizando a su vez en las causas. Es así, que afirma que hacia el siglo IV, la Iglesia Cristiana logra una expansión y organización jerárquica.

que fue creada por la historiografía dominante patriarcal) y brindándole gran preeminencia a su muerte. Como afirma Sierra del Molino (2011):

> Su muerte es, sin duda, el episodio que ha marcado el relato de su existencia y de su pervivencia a través de los siglos, no así sus grandes logros matemáticos y astronómicos, o su autoridad espiritual (p.80)

En estos lineamientos se centran los análisis que hasta el momento hemos podido recopilar y analizar. Empero, son mínimos los trabajos que analicen que "su asesinato puede entenderse desde una perspectiva religiosa, política o incluso de conflictividad genérica" (Molino, 2011, p.80) y es desde esta perspectiva en la que pretendemos orientar nuestro análisis.

María Paz López Martínez (2014, p.205) nos brinda un punto desde donde iniciar con nuestro análisis. Como afirma dicha autora, la película está ambientada en la ciudad de Alejandría hacia finales del siglo IV. Ciudad que es el resultado de grandes sincretismos en cuanto a las lenguas, cultura, sistemas de escrituras y religiones.

En primer lugar, es fundamental contextualizar como venía desarrollándose la introducción del cristianismo, su convivencia y luego el conflicto con el paganismo y la relación que poco a poco la iglesia cristiana entablarían con el Estado imperial romano. Desde el momento de la llegada del cristianismo al imperio, este comienza a establecer de manera gradual una relación con el Estado; al establecer este vínculo con el Estado, el cristianismo realiza un quiebre del rol de la religión que hasta ese entonces se entendía. Al respecto, Guido Clemente (2013) señala que:

> el vínculo entre religión y política, en particular, sufrió una transformación radical, por la llegada del cristianismo, que produce una visión del rol de la religión en la vida pública, o en la mentalidad colectiva e individual, bastante diferente de la que había caracterizado al Imperio politeísta y pagano. Todavía, fue un proceso complejo, no lineal, en el cual la vieja y la nueva religión sufrieron a su vez mutaciones y adaptaciones. (p. 30)

A su vez, Momigliano (1989) sostiene que la introducción del cristianismo dentro de los marcos geográficos del imperio romano produjo un gran cambio, que vino acompañado de un nuevo estilo de vida. A partir del siglo III DNE el imperio romano comenzaba a tambalearse y a quebrantarse a raíz de una gran crisis. El sector decurional sobrevivió a esta crisis pero con un costo alto: empobrecimiento y una gran desmoralización. Por el contrario, la aristocracia, partir del siglo III, se enriqueció aún más (Alföldy, 1996). Es el cristianismo y su iglesia la que comienza a tomar un rol preponderante como salida a esta crisis, pues poco a poco la aristocracia se inmiscuía cada vez más en los asuntos de la iglesia. Crisis que se origina desde el punto de vista económico pero a su vez repercute en la estructuración política del Estado. Es así como la iglesia comenzó a ser tenida en cuenta como una opción para los sectores aristocráticos al momento de hacer carrera política. Esto se entiende ya que es "el surgimiento de la iglesia como organización que rivalizaba con el propio Estado y que fue capaz de atraer a personas educadas e influyentes." (Momigliano, 1989, p.23)

Esta atracción que la iglesia detentaba se logra comprender ya que la organización política del imperio estaba ya en un momento crítico para este entonces; en cambio la iglesia cristiana y su institución, se presentaba ante la aristocracia como opción viable para alcanzar poder y prestigio, escapando a los brazos del Estado. Por consiguiente: "la superioridad del cristianismo sobre el paganismo, desde el punto de vista del dinamismo y la eficacia, era ya evidente en el siglo IV. Los cristianos podían adaptarse mejor a la nueva situación política y social." (Momigliano, 1989, p. 30)

Así vemos como poco a poco el cristianismo comenzó a ganar terreno y poder frente al debilitamiento del Estado romano; es decir, no podemos entender la ascensión y el gran auge del cristianismo sino entendemos cómo el Estado se iba debilitando.

En los albores del siglo IV en Alejandría convivieron relativamente en paz tres culturas dominantes: el judaísmo, el cristianismo y el paganismo. Pero hacia finales de dicho siglo esa convivencia comienza a corromperse; conflictividad que aumentó desde el año 380 DNE producto del Edicto de Tesalónica. El segundo punto de

inflexión se da con el conflicto entre los cristianos, es decir entre los seguidores del arrianismo[6] y los adeptos a los dogmas del concilio de Nicea. Esto coincide con el Edicto de Teodosio I en el año 391 DNE (tercer punto de inflexión), en donde se prohíben las prácticas paganas pero no se dice nada acerca de la destrucción de los templos paganos (Molino, 2011, p. 80). Eran tiempos belicosos, en donde diferentes tipos de facciones y sectores (paganos, judíos, arrianos, donatistas, priscilianistas, etc.) estaban en constante choque; todo esto hacia que cualquier conflicto, por más minúsculo que sea, encienda la mecha. También es importante resaltar que como afirma Teja Ramón (1999, p. 123), todos los edictos imperiales que se llevaron a cabo durante el siglo IV favorecieron y terminaron consolidando la posición del cristianismo y más aún en Alejandría, en donde reforzó el poder de Teófilo en dicho siglo y de Cirilo en el siguiente.

Gonzalo Bravo (2005) afirma que

> A pesar del creciente poder de la Iglesia y de la progresiva cristianización de las aristocracias (imperiales, provinciales, municipales) a partir de Constantino, la lucha contra el paganismo fue ardua y abocó a menudo a situaciones extremas. Los emperadores cristianos […] utilizaron dos procedimientos muy diferentes, pero con similares resultados: legislar en favor de la Iglesia y, en consecuencia, en detrimento del paganismo o bien obstaculizar la práctica de los cultos paganos. (p.120)

Esto se logra visualizar claramente en el film, en el momento que Teodosio libera a los insurrectos paganos y dispone que los cristianos hagan en el Serapeo lo que a ellos se les apetezca. Logramos percibir notoriamente aquí como las políticas imperiales favorecían a la Iglesia cristiana, lo cual es producto de la gran influencia y poder que la Iglesia cristiana comenzaba a ganar no solo en materia social y religiosa, sino también en cuanto a lo político y de la mano de esto, un gran crecimiento económico.

[6] La interpretación de Arrio, presbítero de Alejandría, cuestionaba la eternidad del Hijo en cuanto creación del Padre (y, por tanto, posterior a éste) en el misterio de la Trinidad (tres personas distintas, pero un solo Dios), se había difundido mucho en las iglesias orientales. La respuesta a dicho movimiento fue debatida en el Concilio de Nicea (325 DNE), en donde se dictamino contra los seguidores de Arrio, estableciendo la ortodoxia nicena, es decir Católica.

Es pertinente resaltar otro contacto entre paganos y cristianos de los tantos que hay en el film. En el momento en que el esclavo de Hipatia realiza una clase acerca del funcionamiento de los "cuerpos celestes" según el sistema ptolemaico, se genera una instancia de discusión entre los discípulos de Hipatia (cabe recordar que había cristianos así como también paganos) acerca de la cosmovisión del mundo, en donde confluyen ideas paganas como cristianas. Discusión que puede ser interpretada como una metáfora de la complejidad y del conflicto entre paganos y cristianos en ese momento, pues nos ayuda a comprender las dinámicas de las relaciones sociales y del grado de conflictividad.

Otro de los momentos más álgidos del conflicto muy bien ilustrados en el film es en el momento que Hipatia y sus discípulos son llamados al Serapeo. Luego del ataque realizado por parte de los paganos hacia los cristianos, la Biblioteca Madre es destruida así como mucho de los rollos que esta contenía. Como afirma María López Paz Martínez (2014)

> Se ha escrito y especulado mucho sobre la destrucción de la Biblioteca Madre, sobre el incendio, los planos y la ubicación de la misma. Me parece muy inteligente la solución de Amenábar: unificar los espacios y centrar la acción en la destrucción y expolio del Serapeo por orden de Teodosio el Grande, que es el dato del que tenemos constancia histórica." (p. 206)

Si bien coincidimos con dicha autora, aquí estamos en presencia de una de las concesiones que el cine se permite realizar al momento de narrar acontecimientos históricos, que aún están en discusión o no han podido ser resueltos. Concesiones que deben realizarse, ya que el cine persigue otros objetivos propios de una industria como lo es la cinematográfica. Esto no quiere decir que la utilización del cine no sea eficiente para obtener conocimiento y que no pueda ser utilizado en los procesos de enseñanza, todo lo contrario, es un recurso que los historiadores pueden y deben explotar y/o utilizar (o al menos considerarlo como algo valido).

Consideraciones finales

A través de las imágenes en movimiento se puede establecer un primer acercamiento a un determinado hecho histórico, pero a su vez también permite establecer estrategias interdisciplinares en donde realizando un análisis crítico de un film y estableciendo una conjugación tanto de la palabra escrita como de las imágenes, podremos estudiar tanto la sociedad en la que se origina el film como la sociedad que narra y contextualiza dicho film.

Asimismo, el cine resulta de un recurso eficaz para la enseñanza de historia en los estudios de formación de grado. Es sobresaliente porque permite visualizar a través del recurso audiovisual múltiples percepciones de los acontecimientos, permite comprender el dinamismo de un proceso que a través de la palabra escrita a veces nos resulta complejo de aprehenderlo.

En síntesis, el cine es un producto cultural de la sociedad que lo produce y esto nos sirve de recurso para saber porque tal o cual película se estrenaron en determinada época. Es decir, todo film histórico nos brinda un reflejo de la época de su producción. Es por ello que Ágora surge en el año 2009 y no a principios del siglo XX, pues si analizamos muchas de las películas de la antigüedad grecorromana en las que hay presencias de mujeres, veremos que estas presentan roles secundarios, y en el caso que sean protagonistas son ilustradas con un estereotipo de "*femme fatale*", es decir como una mujer malévola, que utiliza la belleza y la seducción como una estrategia manipuladora hacia un hombre, generalmente el protagonista principal[7]. Pero en el caso de Ágora, esta visión es superada ampliamente. No obstante, no logra superar la visión que posee el laicismo liberal que demoniza de manera estrepitosa la religión, entendida esta como un obstáculo para el avance del conocimiento. Es sabido que la producción de conocimiento científico y filosófico está muy presente inclusive entre cristianos, tal y como es el caso de San Agustín de Hipona, por citar un ejemplo. Si bien, no es posible corroborar que la filósofa Hipatia haya descubierto la elipsis, el film da por supuesto esto y luego hacia el final del mismo, nos afirma que

[7] En este sentido, nos referimos a los filmes de la antigüedad grecorromana ya que es el periodo histórico que nos interesa. Si analizáramos filmes del siglo XX pero enfocado en otros contextos históricos, probablemente visualizaríamos otras representaciones de mujeres.

habrá que esperar hasta el Renacimiento para que la elipsis permita dilucidar el movimiento de los planteas. Suceso que es representado en el film, por Hipatia en pleno siglo V d.C.

Como hemos visto, existe la posibilidad de trabajar desde una perspectiva histórica utilizando el cine como modo de aproximarnos al pasado, para comprenderlo y aprehenderlo desde una perspectiva totalmente diferente, pero que no se contrapone al ejercicio del historiador. En este sentido, Josep Fontana (2007) en un artículo publicado hace ya algunos años afirmaba que los historiadores poco a poco nos recluimos cada vez más, alejándonos de los problemas que preocupan al ciudadano corriente, al obstinarnos tan solo por escribir en un idioma cada vez más complejo y hacia un público híper especializado:

> los que viven en este mundo exterior, en eso que llamamos la calle, necesitan también de la historia, como la necesita cualquier ser humano […] y puesto que nosotros, los profesionales de la investigación o de la enseñanza, no les proporcionamos el tipo de historia que necesitan, la reciben de maneras asistemática, pero muy eficaz, de los políticos, de los "tertulianos" de la radio y la televisión, de las celebraciones conmemorativas o incluso de las películas." (Fontana, 2005, p.16)

Siguiendo en este razonamiento, y entendiendo que "los que viven en ese mundo exterior" reciben la historia que necesitan a través de diferentes herramientas, entre los cuales se encuentra el cine, es que lo historiadores debemos ocuparnos de analizar los films históricos. Por ende, así como un crítico de cine analiza, la escenografía, el guion, las luces, etc., es decir la técnica cinematográfica, es labor del historiador analizar tanto ese otro tipo de discurso historiográfico no académico, que circula por las películas históricas así como también en evaluar las potencialidades y límites de los films históricos desde su perspectiva y realizando una doble hermenéutica del discurso. De esto último se desprenden dos premisas: la primera, es que un film no es un libro de historia y por lo tanto no se le debe reclamar lo que si se le pediría a un libro; y lo segundo es que esta doble hermenéutica se sustenta en que un film es una interpretación de una interpretación de un suceso o

un proceso histórico. Lo cual requiere, como hemos afirmado a lo largo de nuestro trabajo, una postura crítica que considere los mayores aspectos posibles.

Bibliografía

Alföldy, G. (1996). *Historia social de Roma*. Madrid: Alianza Editorial.

Bravo, G. (2005): *Historia de la Roma antigua*, Madrid, Alianza Editorial.

Burke, P. (2003). *La fabricación de Luis XIV*. San Bartolomé: Nerea.

Chartier, R. (1992). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.

Clemente, G. (2013): La religión y la política en la antigüedad tardía: continuidad y transformaciones. *Anales de historia antigua, medieval y moderna. Volumen 47*, 29-43, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Medieval Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ferro, M. (1976). *Cinéma et Histoire*. París: Denoël.

Fontana, J. (2005). ¿Qué historia enseñar? *Clío & Asociados. La historia enseñada Num. 7*, pp. 15-26.

Hueso, A. L. (1991). Planteamientos historiográficos en el cine histórico. *Film-Historia Vol I, No. 1*, pp. 1-8.

López Martínez, M. P. (2014): Había una mujer en Alejandría que se llamaba Hipatia: su presencia en Ágora de Amenábar. *Asparkía*, 202-222, Castellón de la Plana, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universitat Jaume I de Castellón.

Löwy, M. (2000). El historicismo o la luz rota. En M. Löwy, *¿Qué es la sociologia del conocimiento?* México: Fontamara.

Molino, R. S. (2011): Hipatia y la cerrazón del Cristianismo: de la libertad y amor a la verdad o "el arte de vivir". En G. S. Enríquez, *Y las letras encontraron su asiento: mujer y literatura*. Madrid, Ediciones Clásicas. pp. 64-82

Momigliano, A. (1989): *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial.

Paz, M. A., & Montero, J. (1995): *Historia y Cine. Realidad, ficción y propaganda*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Teja, R. (1999): *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.

Rosenstone, R. (1997). *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea la historia*. Barcelona: Ariel.

Sorlin, P. (1985). *Sociología del cine. La apertura para la historia de mañana*. México: Fondo de Cultura Económica.

SEGUNDA PARTE

Estudios sobre Medioevo

Intercambios culturales eslavo-bizantinos en los Balcanes: el caso de los búlgaros (siglos IX-XI)

Emilio Nicolás Antonio Vallejos Zacarias[1]
Universidad Nacional del Nordeste

Resumen

Esta ponencia busca exponer brevemente un estado del arte centrado en las apropiaciones e intercambios culturales establecidos entre el Imperio Bizantino y dos pueblos eslavos asentados en Europa Oriental y Sudoriental durante la Edad Media: el Imperio búlgaro y los Rus del estado de Kiev. Estos avances forman parte de un proyecto en el marco de una beca de Pregrado "Estimulo a la Vocación Científica", otorgado por el Consejo Interuniversitario Nacional. El objeto de esta investigación son los mecanismos, medios e impactos de estas relaciones culturales durante los siglos XI a XI. Por esta razón, se apunta a ampliar y mejorar dicha selección conforme avance la investigación. Buscamos mostrar una serie de líneas interpretativas y enfoques sobre la relación de los pueblos estudiados, notando las rupturas y continuidades en el abordaje de la cuestión cultural. Si bien el estudio de las relaciones eslavo-bizantinas no se agota en esta bibliografía, nos enfocamos en aquellos trabajos que han definido nuestro campo.

Palabras clave: Intercambio – Bizancio - Eslavos.

Abstract

The present paper seeks to make public the first results of an investigation in process about channels and mechanisms of appropriation and exchange of goods and cultural elements between the Byzantine Empires and the Slavic communities of Eastern and Southeastern Europe in Middle Ages. Our starting point comes from an initial hypothesis, from which we underline the importance of the Constantinople-centered empires for the cultural development process of the Slavic culture in different dimensions (religion, writing culture, iconography, etc.)
We have taken as case the contact and exchange process between the aforementioned Byzantine Empire and the politic entities formed by the Bulgars in the Balkan Peninsula,

[1] Estudiante de grado.
enicovz@gmail.com

because of the permanent contacts maintained between both communities in different dimensions. Also, the temporal period has been taken between IX and XI centuries, because it marked a period of fundamental cultural development in both Byzantine and Bulgar empires, with the concurrence of important exchange process, in spite of their tumultuous politic relations.

Key Words: Exchange - Byzantium - Slavs.

The Cambridge Medieval History (1923)

Comenzamos nuestra indagación por algunas obras de comienzos del siglo XX que han marcado tendencia. La *Cambridge Medieval History* fue planificada por John Bagnell Bury, editada por varios autores, y publicada entre 1911 y 1936[2]. Esta obra colectiva, realizada con la ayuda de un gran número de historiadores e intelectuales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, constituye un enorme compendio de información sobre un amplio rango de tópicos propios de la investigación de la época sobre la Historia Medieval en general. A pesar del título de su cuarto volumen "The Eastern Román Empire (717-1453). Es destacable la amplitud temática del compendio para la época en la que fue escrito. En efecto y ya abordando el aspecto especifico de la relación entre Bizancio y los pueblos eslavos, resulta ilustrativo el hecho de que el capítulo VII (en sus dos partes) plantee tanto esta relación como el proceso especifico de la conversión de los eslavos al cristianismo. Ambas partes fueron escritas por Charles Kadlec, de la Universidad Charles de Praga, y por el experto en filología eslava Vatroslav Jagic, respectivamente.

Kadlec aborda la llegada de pueblos y razas nómadas desde Asia hacia los Balcanes, (como los hunos, avaros), búlgaros y magyares. Constantemente hace referencia a la composición étnica y racial de estas tribus y comunidades (llamados también por él "hordas" y "barbaros"). La necesidad de hacer referencia a la pureza o mezcla de razas indica los presupuestos de la época en la que fue escrita la compilación, denotando en cierta forma un esfuerzo en definir a estos pueblos nómadas desde un enfoque racial eurocéntrico (Kadlec, 1923, p. 186).[3]

Jagic, en la parte B del capítulo VII, se aboca al estudio del proceso de cristianización de los eslavos, episodio fundamental en el marco de los intercambios

[2] Cabe destacar que el largo tiempo que tardó en completarse se debió, además de a ciertas dificultades propias de la naturaleza misma de la obra, a la interrupción que significó el estallido de la Primera Guerra Mundial entre 1914 y 1918.

[3] Uno de los casos que mejor ilustra este enfoque es el de los avaros: "These new nomadic hordes appear in Europe under the name of Avars (…) In any case, like the other Asiatic nomads, were not an ethnically pure race but a mixed people".

culturales de Bizancio con estos pueblos. El autor es consciente de la importancia de dicho proceso, otorgándole un lugar preeminente entre los acontecimientos de la historia mundial (1923, p. 216)[4]. Su enfoque, sin embargo, está puesto en los agentes individuales considerados protagonistas del mismo: fundamentalmente los misioneros macedonios Cirilo y Metodio. La narración de Jagic se centra en los avances y retrocesos en la evangelización de los eslavos como fruto de relaciones políticas entre los misioneros, el Obispo de Roma y el rey de Moravia. Su formación de filólogo lo lleva a considerar especialmente la importancia del alfabeto glagolítico, al considerarlo –haciendo alusión a la misma mentalidad de los romanos– "condición necesaria" para el éxito de la misión.

Dimitri Obolensky. La "Commonwealth Bizantina"

La forma de interpretar las relaciones culturales eslavo-bizantinas iniciada por Dimitri Obolensky (1918-2001) marcó un punto de quiebre en la historiografía los vínculos eslavo-bizantinos en el Medioevo.[5] El enfoque que le otorga a las mencionadas relaciones constituye ya una novedad respecto a las interpretaciones anteriormente citadas. Hacia la segunda mitad del siglo XX, nuevas dimensiones se tomaron en cuenta en la historiografía bizantina, dimensiones que anteriormente ocuparon lugares más bien marginales y accesorios, siendo una de ellas la cultural. El número 19 de la *Dumbarton Oaks Papers* (1965), edición en la que colaboraron historiadores de la talla de George Ostrogorsky, Cyril Mango, y el propio Obolensky, resulta un buen ejemplo de esta novedad.

[4] "There is one chapter which, owing to special circumstances, has attained the greatest importance in the history of the world".

[5] La familia de Obolensky formaba parte de la realeza rusa. Su familia escapó a Gran Bretaña luego de la Revolución de Octubre con ayuda de la marina inglesa. Allí se formó en algunas de las mejores universidades, como Cambridge y Oxford. Esta situación afectó a otros intelectuales rusos que, escapando a los desajustes de la Rusia Revolucionaria (y quizá también a su ambiente intelectual) buscaron refugio en otros países, en los que entraron en contacto con sus desarrollos en el campo de la bizantinistica, y le agregaron su particular interés por los pueblos eslavos.

Este autor desarrolla un concepto que influye en la manera de entender la dinámica entre el imperio y la Europa del Este medieval, así como su legado: la "*Commonwealth* Bizantina". En su obra publicada con el mismo nombre (Obolensky, 1971), desarrolla esta idea, basada en la existencia de un espacio geográfico en el que diversos pueblos comparten rasgos culturales comunes.

Obolensky consideraba que, para el caso de Bizancio y los pueblos de Europa Oriental, estos rasgos eran: el cristianismo oriental ortodoxo, el reconocimiento de la soberanía eclesiástica de Constantinopla, el reconocimiento tácito de la autoridad del *Basileus* bizantino sobre toda la cristiandad ortodoxa, y la validez y aceptación universal de los patrones estéticos y literarios bizantinos. Por otro lado, estas características atribuidas a la *Commonwealth* implicaban, para el autor, algún grado de control político directo por parte del imperio en los pueblos bajo su egida (Obolensky, 1971).

La teoría de una superestructura internacional conformada por varios pueblos, unida por rasgos culturales comunes, y articulada verticalmente ha marcado un importante hito en la historiografía referente al legado cultural bizantino en Europa Oriental y Sudoriental. La influencia de la *Commonwealth* en la historiografía sobre esta temática durante mucho tiempo puede considerarse, en este sentido, como una interpretación ya clásica que, sin embargo, ha generado respuestas y producidos debates.

George Ostrogorsky

Georgy Alexandrovic Ostrogorsky nació en el imperio ruso en los turbulentos inicios del siglo XX. La mayor parte de su trabajo lo desarrolló en Yugoslavia, más específicamente en el Instituto de Historia de la Universidad de Belgrado. Pamela

Armstrong lo considera una autoridad en los estudios bizantinos[6], y no sin razón, si se tiene en cuenta la amplia difusión geográfica de su producción.[7]

Su obra más conocida y difundida fue *Historia del estado bizantino* (*History of the Byzantine State*, 1968). En ella realiza un recorrido que abarca el desarrollo estatal bizantino desde sus inicios hasta su desaparición. Ostrogorsky prestó especial atención a los factores internos que determinaron la estructura político-administrativa bizantina y sus cambios, sin dejar fuera de la ecuación los procesos de política exterior. Aunque los aspectos culturales quedan visiblemente relegados a cuestiones políticas y diplomáticas, no dejan de traslucir su influencia en ciertos episodios particulares. Tal es el caso de la diferencia que establece en la guerra entre Bizancio y la Bulgaria del zar Simeón con sus anteriores conflictos bajo otros gobiernos (Ostrogorsky, 1968, p. 260-269).

Su aporte significativo en la cuestión de las relaciones culturales puede hallarse en otros artículos. En el anteriormente citado número 19 de *Dumbarton Oaks Papers* publicó "The Byzantine Background of the Moravian Mission". En este trabajo, el autor realizó una amplia lectura del contexto político del imperio, tanto en sus aspectos internos, como en sus relaciones y vinculaciones con sus vecinos del norte y el oeste. En el coincide con Obolensky respecto a su lectura de la influencia cultural en los pueblos eslavos. Ostrogorsky consideraba a las misiones evangélicas bizantinas como un medio de extender sus relaciones. Este proceso, ubicado entre los años 860-870 permitió,

[6] La autora lo incluye en una obra editada por ella, *Authority in Byzantium*, publicada por el Centro de Estudios helénicos del King's College de Londres. El apartado que trata la figura de Ostrogorsky fue encargado al bizantinista serbio Ljubomir Maksimovic.

[7] Su formación universitaria, al decir de Maksimovic, tuvo lugar entre Paris y Heidelberg. En la primera definió su elección de los estudios bizantinos como objeto, mientras que en la segunda determinó el ángulo desde el cual los abordaría: un enfoque filosófico, sociológico, con aportes de la economía política. Cuando el Nacionalsocialismo llegó al poder en Alemania, Ostrogorsky se mudó a Belgrado, ciudad desde la que proporcionó un impulso fundamental a los estudios bizantinos en los Balcanes, llegando a constituir "una ciencia histórica moderna". Véase: Maksimovic, L. (2013), "George Ostrogorsky St Petersburg, 19 January 1902-Belgrade, 24 October, 1976", En: Pamela Armstrong (Ed.), *Authority in Byzantium,* Londres: Ashgate Publishing.

según el autor, la incorporación de rusos, búlgaros, serbios y moravos (de modo efímero los últimos) en la "orbita cultural y religiosa de Bizancio" (Ostrogorsky, 1965, p. 3)[8].

Sumada a su premisa de que Bizancio fue, a partir de mediados del siglo IX, una cultura altamente desarrollada con amplio poder de irradiación cultural puede coincidir con la idea de una *Commonwealth* como la que define Obolensky. Una línea interpretativa, uniendo a estos dos autores puede verse con respecto a la cuestión de los intercambios culturales entre eslavos y Bizancio, aunque restringidos fuertemente a la cuestión religiosa y con incidencia de los movimientos políticos internacionales.

Alexis Vlasto y la Conversión de los Eslavos

La evangelización de los eslavos constituye una temática que atraviesa las apropiaciones y adaptaciones eslavas de la cultura bizantina. Alexis Vlasto, historiador y filólogo británico de ascendencia griega aborda estos procesos en *The Entry of the Slavs into Christendom* (1970). Dividió su obra por regiones geográficas y por pueblos, buscando dar cuenta de la multiplicidad de factores y caminos posibles en la evangelización de los eslavos.

En este sentido, aunque Vlasto sigue una historia narrativa que destaca la importancia de personajes individuales (como el mismo asume en su introducción), resalta también la complejidad y la conflictividad de la misión de Cirilo y Metodio, así como de la evangelización en general. La empresa no fue una exclusivamente "oriental" u "occidental", sino que las presiones ejercidas por Roma y Constantinopla sobre los pueblos eslavos, en sus momentos de mayor vigor cultural, definieron este proceso junto con la construcción de sus identidades y sus organizaciones estatales (Vlasto, 1970, p. 314). En este sentido, la entrada de los eslavos en la cristiandad, estuvieron vinculados a los procesos de expansión y definición de áreas de influencia por parte del

[8] "In 869-70 the problem of the Bulgarian Church was finally settled at the Council of Constantinople: Bulgaria together with Macedonia -which was soon to become the main center of Slavic culture- was included within the religious and cultural orbit of Byzantium".

cristianismo occidental latino y el oriental griego, favorable este último al uso del alfabeto glagolítico y del rito eslavo creados en la misión morava.

Christian Raffensperger y el "Ideal Bizantino"

El campo de la historiografía sobre Bizancio ha avanzado en gran medida y, a partir de su desarrollo, nuevos interrogantes, enfoques e interpretaciones permiten revisar los viejos paradigmas. Frente al paradigma planteado por Obolensky, Christian Raffensperger busca oponer una concepción más amplia de los intercambios culturales entre Constantinopla y los pueblos que lo rodeaban, en su obra *Reimagining Europe: Kievan Rus in The Medieval World, 988-1146* (2012). Este texto busca situar al Rus de Kiev en un marco de actividad mucho más amplio y completo que aquel que ocupa en el esquema de Obolensky, resaltando sus relaciones con occidente. Con el objeto de establecer estas conexiones más amplias y complejas de Kiev con Europa, el autor utiliza un término que él mismo define como "diseñado para revisar la idea de *Commonwealth* bizantina" (Raffensperger, 2012, p. 11): el concepto de "Ideal Bizantino".

Esta noción ilustra la importancia de la cultura bizantina, sus productos, expresiones materiales e ideológicas en el proceso de legitimación y consolidación de los reinos de la Europa medieval en Oriente y en Occidente. El autor considera que dichos reinos buscaban una conexión con el antiguo Imperio Romano vinculándose a su continuación en Oriente, a través de su titulatura y ceremonial, sus patrones culturales, y de vínculos matrimoniales con la realeza bizantina.

La crítica de Raffensperger hacia la teoría de Obolensky se centra en ciertos aspectos que acaban formando una imagen algo deformada de la circulación cultural en la Europa medieval. Uno de estos aspectos fue el restringido ámbito geográfico en el que delimitaba la irradiación de la cultura bizantina, limitándolo fundamentalmente a los pueblos de habla eslava de Europa oriental y los Balcanes (incluyendo, por supuesto, al Rus de Kiev). A esto se sumó la adscripción de los eslavos a la fe bizantina y su reconocimiento del Patriarcado de Constantinopla como máxima autoridad eclesiástica (Raffensperger, 2012, p. 10).

La *Commonwealth* alude a la idea de que Constantinopla ejercía algún grado de control político directo sobre las comunidades definidas dentro de esta estructura. Si bien es cierto que ejerció cierto control sobre territorios que han estado bajo su gobierno a causa de conquistas, como es el caso de Bulgaria, nunca se estableció un control directo sobre reinos lejanos (como el Rus de Kiev), o con un liderazgo firme (como Bulgaria bajo Simeón). El autor destaca que el control religioso no implica de manera automática un control político.

Florín Curta

El historiador rumano nacionalizado estadounidense Florín Curta es, en la actualidad, uno de los más prolíficos autores sobre la Antigüedad Tardía y el Medioevo de la Europa Oriental y Sudoriental. Sus obras abarcan diferentes ámbitos y aspectos de estos campos historiográficos, incluyendo la temática de los vínculos culturales entre los eslavos tempranos y el Imperio Bizantino en pleno proceso de transformación desde el siglo VII. Asimismo, y a tono con las tendencias actuales, al estudio de las fuentes documentales y los materiales literarios escritos sobre la época, agrega el importante aporte de otras disciplinas científicas, sobre todo la Numismática, la lingüística y la arqueología.

En su primer obra, *The Making of Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region c.500-700* (2001), Curta realizó una crítica del discurso, durante mucho tiempo dominante entre lingüistas y arqueólogos, de situar el origen étnico de los eslavos que migraron a los Balcanes en un "núcleo eslavo" original en Europa Oriental (2001, pp. 6-11)[9]. En su lugar, postuló un cuadro de construcción étnica mucho más complejo, a través de un proceso de *"ethnogenesis"* en dos direcciones: desde la propia auto-identificación de los pueblos eslavos y desde la invención y etiquetación de autores bizantinos de los siglos VII y VIII. Según Curta, este proceso de imaginación y

[9] Entre los autores que buscaron dicho núcleo eslavo o "Urheimat", resalta los casos de A. L. Pogodin, quien lo ubicaba en las regiones polacas de Podonia y Volhynia, o J. Rostafin´ski, quien opto por las tierras pantanosas del rio Pripet, atravesando las actuales Bielorrusia y Ucrania.

etiquetación de los eslavos desde Constantinopla se basaba en necesidades e intereses político-militares, más que en un esfuerzo de diferenciación y categorización de su cultura y costumbres.

Curta también ha abordado la cuestión del proceso de conversión de eslavos al cristianismo, desde una perspectiva arqueológica e histórica critica. En una obra de su propia edición, *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages* (2005), él mismo contribuyó con un capítulo titulado "Before Cyril and Methodius: Christianity and Barbarians Beyond the Sixth and Seventh Century Danube Frontier". Nos propone aquí una revisión crítica de evidencia arqueológica encontrada al norte del antiguo *limes* danubiano, interpretable en un principio como indicios de un proceso temprano de evangelización anterior al siglo IX. (Curta, 2005, pp. 181-183).[10]

El autor también ha puesto atención sobre los aspectos sociales en los procesos de evangelización, una manifestación de procesos más amplios de apropiación cultural consciente por parte de los eslavos. Fundamentalmente en la península de los Balcanes, Curta considera que la presencia de objetos de lujo en un principio, está vinculada al botín de guerra producto de las incursiones eslavas, mientras que sus imitaciones locales responden a la voluntad de posesión e imitación de estos productos por parte de elites locales como símbolos de fuerza y prestigio, pero sin implicar una cristianización efectiva. (Curta, 2005, p. 187-191).

Por otro lado, en *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250* (2006), nos provee de un importante esfuerzo de síntesis de los resultados de diversos estudios, a través de múltiples perspectivas y disciplinas, sobre Europa Sudoriental en la Edad Media. La sociedad forma parte de los aspectos analizados en la obra, y en sus conclusiones nos ofrece un cuadro del estado de nuestros conocimientos sobre la sociedad en la región. Destaca las formas de asentamiento de pueblos y ciudades en los Balcanes, la organización de la propiedad de la tierra y la importancia de la aristocracia

[10] En la obra, se hace referencia a la presencia de una basílica cristiana en el pueblo Fenekpuzta (actual Hungría) durante el reinado de Justiniano I. Si bien Curta lo destaca como evidencia de la presencia de una importante comunidad cristiana en la zona, no considera que habría tenido la función de una misión cristianizadora durante ese periodo de tiempo.

terrateniente y del fenómeno urbano (fundamentalmente por la diversidad de sus desarrollos a lo largo de la región). También llama la atención sobre la gran cantidad de lagunas en nuestro conocimiento sobre determinados aspectos de la vida social, y la necesidad de profundizar en su estudio. (Curta, 2006, pp. 426-431).

Conclusiones

A partir de las lecturas realizadas hasta el momento podemos distinguir algunas líneas interpretativas vinculadas a la temática investigada. Nos encontramos, sobre todo en la transición entre los siglos XIX y XX, con una línea de interpretación vinculada a la historia tradicional decimonónica de los autores de la Cambridge Medieval History puede enmarcarse en esta corriente. Aunque es destacable la inclusión de estudios orientados a cuestiones culturales en estas obras, su enfoque sigue dirigiéndose a las relaciones políticas, diplomáticas y militares, u otorgan un mayor peso a las decisiones de individuos que ocupaban puestos de gran responsabilidad, a los reyes y emperadores, pontífices y patriarcas. La obra de Vlasto resulta un giro en esta línea, al actualizar los presupuestos a partir de los cuales se analizan los procesos de evangelización de los pueblos eslavos, en un marco de conflictividad y competencia entre grandes centros culturales opuestos.

Hacia la segunda mitad del siglo XX el aspecto cultural cobra mayor importancia, y nuevas líneas de interpretación generan nuevas teorías sobre la vinculación cultural entre Bizancio y las comunidades eslavas. El concepto de "Commonwealth bizantina" de Dimitri Obolensky, es un ejemplo de esta novedad. En este punto, Ostrogorsky coincide con Obolensky. Sin dejar de lado aspectos políticos, aunque con aportes de la economía y la sociedad, incorporó también la poderosa influencia cultural bizantina y su capacidad para tejer relaciones y construir espacios u "órbitas" culturales y religiosas.

Debe tenerse en cuenta, asimismo, la organización social de los pueblos en que participaron en estos circuitos de intercambio y apropiación cultural. En algunos casos estos pueblos constituían una división entre una población de mayoría eslava sobre la

que se encontraban grupos gobernantes de otros pueblos (escandinavos o búlgaros), en los que la dinámica religiosa significó a menudo la apertura de conflictos internos importantes. Por otro lado, la dinámica social eslava en los Balcanes, y la forma en que los cambios culturales influyen en la estructura social son aspectos que proyectamos profundizar a medida que avanza nuestra investigación.

Las nuevas categorías de análisis de la historiografía mas reciente, permiten enfoques integradores, de múltiples dimensiones y que buscan insertar los intercambios culturales eslavo-bizantinos en un marco aún más amplio, vinculándolos con otros pueblos de Europa. Encontramos en el concepto de "Ideal bizantino" de Raffensperger esta capacidad de integrar diversos estudios en un marco explicativo, que resalta la importancia de Constantinopla como centro generador de legitimidad cultural para toda Europa en la Edad Media. Asimismo, constituye una revisión crítica de la teoría de Obolensky, que lejos de desestimar sus supuestos, busca revisar algunos de ellos y ampliar el papel cultural de Bizancio a nuevos espacios.

Bibliografía

Curta, F. (2001). *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the lower Danube Region c. 500-700*. Cambridge. Cambridge University Press.

Curta, F. (2005). *Before Cyril and Methodius: Christianity and Barbarians beyond the Sixth- and Seventh-Century Danube Frontier*. En F. Curta. (Ed.), *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*. Michigan: University of Michigan Press.

Curta, F. (2006). *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250*. Nueva York. Cambridge University Press.

Kadlec, Ch. (1923). *The Empire and his Northern Neighbours*. En J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke. (Eds.). *The Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ostrogorsky, G. (1968). *History of the Byzantine State*. Oxford. Basil Blackwell.

Jagic, V. (1923). Conversion of the Slavs. En J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke. (Eds.). *Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Obolensky, D. (1971). *Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*. Nueva York. Praeger Publishers.

Ostrogorsky, G. (1965). *The Byzantine Backgroud of the Moravian Mission*. Dumbarton Oaks 19, Washington D. C. The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University. pp. 1-18.

Raffensperger, C. (2012). *Reimagining Europe: Kievan Rus´ in the Medieval World. 988-1146*. Cambridge Harvard University Press.

Vlasto, A. P. (1970). *The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs*. Cambridge. Cambridge University Press.