El Imperio Ateniense no ha tenido lugar

Diego Alexander Olivera[1]
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

Se ha convertido en un lugar común en la historiografía actual sobre el Imperio Ateniense asociar el concepto griego *arkhé* a la voz latina *imperium*. El problema de esta tesis es que generaliza a partir de una sola fuente que hace uso del término para referirse al poder naval ateniense en el Egeo. El hecho de que esa fuente sea Tucídides, personaje que muy rara vez los historiadores modernos abordan con actitud crítica, hizo posible la generalización que tiende a equiparar *arkhé* con imperio. Esta postura omite la presencia, en ciertos contextos discursivos, de otros vocablos griegos utilizados también para significar la idea de imperio como son los términos *krátos*, *dýnamis* o *hegemonía*. Aquí sostendremos, por un lado, que el vocabulario imperial ateniense echaba mano a una variedad de conceptos para referirse a la situación de la *pólis* ática en la Liga de Delos, por otro, que la tendencia a insistir en la voz *arkhé* por parte de la historiografía moderna apunta a evitar la discusión conceptual sobre el imperialismo en las sociedades grecolatinas.

Palabras Claves: Imperio – Atenas – Tucídides.

Abstract

It has become a commonplace in current historiography about the Athenian Empire to associate the Greek concept of *arkhe* to the Latin word *imperium*. The problem with this thesis is that it makes a generalization from just one source that uses the term to refer to the naval power of Athens over the Aegean. The fact that such a source is Thucydides, a character that contemporary historians seldom treat critically, made it possible such generalization which tends to equate *arkhe* with empire. This stance ignores the presence, in certain discourse settings, of Greek words that are also used to imply the idea of empire such as *kratos*, *dynamis* or *hegemonia*. So, here we argue, on the one hand, that Athenian imperial vocabulary resorted to a variety of

[1] Estudiante de Posgrado
diego_alexander_olivera@yahoo.com.ar

concepts to refer to the position Athens in the Delian League and, on the other hand, that the tendency to resist the word *arkhe* by modern historiography aims at avoiding a conceptual discussion on imperialism in Graeco-Latin societies.

Keywords: Empire – Athens – Thucydides

La historiografía actual sobre el imperio ateniense tiende ha llamar la atención sobre la ausencia de una palabra en la lengua griega antigua equivalente a la voz latina *imperium* de donde deriva la palabra castellana "imperio", o la inglesa "*empire*". Por tanto, se suele buscar un término propiamente griego que sea equiparable a la idea de imperio. La mayoría de los historiadores modernos creen haberlo encontrado en la voz *arkhé,* con la que el historiador de la Guerra del Peloponeso denomina la posición ateniense en el Egeo, y que suele traducirse efectivamente como imperio.

Entre quienes optan por identificar el término *arkhé* con imperio se encuentra Loren Samons II (2010) para quien "El griego clásico no posee un término o frase fácilmente equivalente al inglés imperio […] Esta idea es con frecuencia invocada por el sustantivo *arche* ("gobierno" "magistratura") y la forma verbal *archein* ("gobernar" "comenzar"). (pp.12-31)

También Lisa Kallet (2002) se inclina por dicha tesis, ella sostiene que "La consecuencia más visible de las guerras Médicas fue que Atenas constituyó un <dominio> o *arkhé* naval, al que es habitual referirse como "imperio". (pp.191-219) Otro ejemplo lo da Pérez Martínez (2014):

> En primer lugar hay que aclarar que el mismo término "imperio" no es un término que utilizaran los griegos. Nuestro actual concepto de "imperio" proviene del latín *imperium* y, como decimos, no existiría en el griego clásico. Por el contrario, los griegos harían uso de la palabra *arché,* que significaba "norma legal" dentro de la ciudad griega, así como también en un contexto internacional y posiblemente como "normal ilegal" sobre otra ciudad. (pp. 121-145)

Sin embargo, la idea no es nueva. La planteó por primera vez Jacqueline de Romilly (1947) en su clásica obra sobre Tucídides y el imperialismo ateniense donde indica que "No hay una palabra griega para imperialismo; sólo hay una para referirse al hecho de dominar, o a la totalidad de los pueblos dominados, la palabra *ἀρχή*". (p.19)

A partir de allí se abrió una corriente de análisis que entendía el desarrollo del imperio ateniense como un proceso evolutivo que iba desde la *symachía* original

instituida en 478 a.C. a la *arkhé*, cuyo nacimiento se ubica a caballo de la transferencia del tesoro de la liga de Delos a Atenas y el comienzo de la guerra del Peloponeso[2].

El problema de ésta tesis es que generaliza a partir de una sola fuente que hace uso del término para referirse al poder naval ateniense en el Egeo. El hecho de que esa fuente sea Tucídides, personaje que muy rara vez los historiadores modernos abordan con actitud crítica[3], hizo posible la generalización que tiende a equiparar *arkhé* con imperio. Tucídides usa el término en varias oportunidades, citaré dos:

> Y es natural que acudáis en ayuda del prestigio que vuestra ciudad posee gracias a su imperio (*toû árkhein*), del que tanto os enorgullecéis, y no rehuir las cargas a menos que tampoco busquéis los honores. (Th. II. 63.)

> No tenéis presente que vuestro imperio (*tèn arkhén*) es una tiranía ejercida sobre gentes que maquinan intrigas y permanecen sometidos contra su voluntad; gente que os obedece no por los favores que, con detrimento propio, podáis hacerles, sino por la superioridad que sobre ellos consigáis, más por fuerza que por benevolencia. (Th. III. 37.2)

Ahora bien, existe una gran variedad de fuentes literarias donde el término es utilizado para referirse a las "magistraturas" o a las relaciones de poder al interior de la *pólis* y en especial al régimen democrático. Ejemplo de esto es la *Athenaion Politeía* de Aristóteles:

> El ordenamiento del régimen primero (*arkhaías politeías*), el anterior a Dracón, era el siguiente: designaban los cargos (*arkhàs*) en razón del rango y de la riqueza y los ejercían, a lo primero, de por vida, luego, por un decenio. Los cargos (*árkhon*) más importantes y los primeros fueron rey, comandante en jefe y arconte (*Basileus kaí polémarkhos kaí árkhon·*)[…] Lo legisladores (*temostétai*) comenzaron a elegirse muchos años después, cuando los cargos (*arkhàs*) eran ya elegidos cada año, con el fin de que custodiaran los preceptos, tras haberlos puesto por escritos, para la resolución de cuestiones litigiosas. (Arist. Ath. III, 1-4)

[2] Ejemplo, Bergston, H. (1986)
[3] Una grata excepción es el reciente libro de Sierra Martín (2017)

Encontramos una referencia similar en la descripción que hace Heródoto del régimen democrático por boca del persa Ótanes (Hdt. III., 80. 6): "Una multitud que gobierna (*plêthos árkhon*)… desempeña los cargos (*arkhàs árkhei*) por sorteo y ejerce un poder (*arkhén*) sometido a rendición de cuentas…"

El Viejo Oligarca emplea un léxico similar:

> pues el demos (*ho dêmos*) comprende que se beneficia más al no ejercer estos cargos (*árkhein taútas tàs arkhás*) él mismo, sino al dejar a los más poderosos ejercerlos (*árkhein*). Pero cuantos cargos (*arkhai*) sirven para la mistoforía y el beneficio del hogar, el pueblo busca ejercerlos (*ho dêmos árkhein*) (X.Ath.1.3.)

En resumen, las fuentes con que contamos utilizan el término más con un sentido de "gobierno" constitucional ejercido a través de cargos y magistraturas que con un sentido de dominio o imperio, a excepción, claro, de Tucídides. De hecho, el término tiene dos acepciones, por un lado, significa "comienzo", "origen" o "principio", y ese es el uso que le dan la mayoría de los filósofos. Ruben Dri (1999, p.121) señala que para Aristóteles la voz *arkhé* expresa la idea de gobierno, en tanto principio ordenador de la ciudad. Por otro lado, la tradición aristocrática, de la que el estagirita se hace eco, reconocía como principio (*arkhé*) de toda autoridad a las magistraturas (*arkhé*). Por tanto, el término suele utilizarse significando la idea de "comienzo", "magistratura" y "poder"[4].

No obstante, el uso del término *arkhé* para referirse a la idea de imperio es muy limitado. Este término, excepto en el caso de Tucídides, es utilizado en muy raras ocasiones. El análisis de una de esas ocasiones permitirá visualizar que lejos está Tucídides de los demás en el uso que hace del término. Nos referimos al empleo que hace Aristóteles en *La Politica*:

> Lo mismo hacen incluso con ciudades y pueblos los que son dueños del poder (*dynámeos*), como los atenienses, por ejemplo, con los de Samos,

[4] Mosse (1979, p.142) señala que Aristóteles utiliza el vocablo *arkhé* en particular para las funciones con tiempo limitado a las que se accede por sorteo o elección.

> Quíos, y Lesbos <tan pronto (*arkhén*) como obtuvieron sólidamente su dominio (*énkratos***)**, los humillaron en contra de lo pactado>. El rey de Persia abatió muchas veces a los medos, a los babilonios y a otros pueblos que se mostraban orgullosos por haber tenido en otro tiempo el imperio *(árkhes).* (Arist. Pol. 1284a. 19.)

En un mismo párrafo Aristóteles hace uso de los tres vocablos que suelen expresar situaciones de poder. En primer lugar, a *dýnamis* lo utiliza en un sentido genérico para identificar distintas situaciones de asimetría en el ejercicio del poder. Conforme puntualiza en los casos de Atenas y Persia apela a otros términos. Para referirse al dominio ateniense sobre sus aliados recurre a la voz *krátos* que, como veremos, es la favorita en la documentación epigráfica para referirse al imperio ateniense. *Énkrátos* refiere a "estar en posesión del poder", por eso suele traducirse como "dominio". Finalmente, cuando alude al imperio persa y a sus antecesores la palabra escogida es *arkhé*. Desde nuestro punto de vista, la elección del término *arkhé* concuerda con el uso que el estagirita hace en la mayor parte de su obra. Es decir, si ha considerado a la voz *arkhé* como la apropiada para hablar de las magistraturas y el gobierno al interior de la ciudad, es coherente que defina a la autoridad persa (o de cualquier otra monarquía bárbara) como un *árkhein*. En efecto, la monarquía es un tipo de régimen y la realeza (*basileía*) es una magistratura, y en condiciones como la de los pueblos bárbaros se destaca por su despotismo[5]. La autoridad del monarca sobre el espacio que constituye el Estado persa es total y absoluta. Por ende, es factible que se confunda esa autoridad con el territorio, en tanto que la *arkhé* del Gran Rey se despliega sobre la totalidad del espacio que conquistaron los persas[6].

El caso ateniense es diferente. Aquí no se está hablando de un tipo de régimen, ni de una magistratura, sino de una superioridad obtenida por el ejercicio de la fuerza militar sobre otros, que en la práctica son iguales. La dominación persa es legítima en tanto funciona conforme a las características que tiene la monarquía entre los bárbaros. En cambio la relación que une a Atenas con sus aliados no puede

[5] En Atenas desde tiempos arcaicos existe la magistratura del arconte rey.
[6] Observamos que antes ha utilizado el término ἀρχήν que significa "ser el primero".

más que ser definida como un *krateîn*. Por lo tanto, no es tanto la idea de imperio lo que pretende significar Aristóteles con el empleo de la voz *arkhé*, como sí, la noción de una magistratura monárquica que destaca por ejercerse sobre una pluralidad de pueblos.

Ahora bien, como vimos el término *krátos* también solía significar la idea de dominio imperial. En Homero, *krátos*, se vinculaba a la superioridad bélica que los héroes obtenían en el combate y a su autoridad en las asambleas, pero era un poder heterónomo que otorgaban los dioses. Con Solon en el siglo VI el término aparece como reflejo de los conflictos internos, y se propone por primera vez su neutralización al desligarlo de los dioses y someterlo a la autoridad, no menos sagrada, de la ley. Entrado el siglo V el ordenamiento cívico realizado por Clístenes y potenciado por Efialtes recibió el mote despectivo de *demokratía*. Con ello se buscaba desprestigiar al régimen al vincularlo con el gobierno de los sectores populares que habrían logrado el poder por su superioridad numérica. Sin embargo, la democracia no nacía con la pretensión de ser el gobierno de una facción, sino que buscaba materializar el ideal de unidad propio de la *pólis*. Por eso Heródoto intervendrá sobre el concepto y tras un desplazamiento de su significado logra insinuar que en la nueva coyuntura *krátos* ha cambiado de valor (Payen, 1997). Deja de ser signo de la división, de la lucha facciosa, al ubicarse en el centro de la asamblea de ciudadanos donde nadie gobierna ni es gobernado.

Para gran parte de los sectores nobiliarios la situación no dejará de ser la de un populacho que ha venido a gobernar por su victoria sobre la aristocracia. Y como la mayor parte de las fuentes que nos sobrevivieron provienen de ese sector social la imagen que tenemos los modernos de la democracia suele ir en sintonía. Nicole Loraux (2007, pp.251-254) sostuvo la idea de que la *pólis* funcionaba bajo dos registros, el del *krátos* y el de *arkhé*, siendo el último el preferido para designar las relaciones que se desarrollan al interior de la ciudad-estado. *Krátos*, en cambio, aplicaba para describir la situación ateniense en relación a sus aliados. Según la historiadora francesa el carácter recíproco de la *arkhè politikè*, fundamenta el carácter

igualitario de la *pólis* y permite a ésta representarse como una unidad[7]. Con ese mecanismo se obtenía la igualdad en el ejercicio del poder y de esa forma el conflicto es, en el discurso, suprimido[8].

Pero si el discurso cívico olvidó el *krátos*, para Loraux (2007, p.253) su uso sigue siendo válido para definir las relaciones entre Atenas y sus aliados de la liga pues:

> Frente a los demás, la ciudad no teme ciertamente en afirmar su *krátos*, pues este es justamente el juego normal de las relaciones entre ciudades: los atenienses no temen reconocer en sus decretos que ellos <gobiernan> a sus aliados, entiéndase, a las ciudades de su imperio marítimo.

En efecto, la documentación epigráfica en torno a la política imperial de Atenas en el siglo V designa el poder ateniense sobre sus aliados con el uso del verbo *krateîn* y sus derivados. Una de las expresiones que aparece en mayor cantidad de casos es *póleis hosón Athenaîoi kratoûsin* (las ciudades que los atenienses gobiernan). Como afirma Polly Low (2005) el término *krátos* tenía una larga historia como forma de expresar el poder en circunstancias de conquista militar o en el propio lenguaje político. Pero en los documentos epigráficos *krátos* parece significar mucho más, no refiere solo a una victoria militar o una conquista, sino que: "el poder de Atenas, la frase sugiere, es algo casi visible, tangible; ciertamente algo que suplanta cualquier otro tipo de Krátos militar o político que puedan existir dentro o entre estas polis". (Low, 2005, pp. 96).

Otros vocablos, como *hegemonía* o *dýnamis*, también podían usarse para designar situaciones específicas de dominio imperial[9]. Por tanto, no es cierto que el

[7] Para Loraux la función ideológica del discurso político ateniense es la de suprimir el conflicto social. Para Ober (1999), en cambio, el discurso tiende a lograr un consenso entre masa y elite. Una síntesis del debate en Azoulay & Ismard (2007, pp.291-296)

[8] CF. Paiaro, (2011) que sigue la tesis de Loraux, afirma: "Por otro lado, sabemos, a partir de Vernant que en la *pólis* el poder es puesto *es méson*; pero en tanto es compartido por todos los ciudadanos, es natural preguntarse si tal cosa sigue siendo "poder". En ese espacio central, cívico, no jerarquizado y equidistante entre ciudadanos iguales e intercambiables, discurren discursos que se enfrentan y de los cuales, finalmente, surgirá un vencedor […] la propia existencia de un *logos* fuerte (*krátos)* que triunfa (*niké)* implica un problema ya que denota una descompensación […] por ello el lenguaje usado para describir las relaciones entre ciudadanos no es el del *krátos* sino el de la *arkhè*." (p.237)

término *arkhé* sea el preferido por los griegos para hablar de imperio. De hecho, cuando los historiadores usan el par conceptual *krátos*/*arkhé* nos colocan frente a términos polivalentes, a veces complementarios, que refieren tanto al poder externo como interno, pues el "lenguaje griego de la hegemonía era lo bastante versátil como para posibilitar trasvases entre una significación y otra" (Gallego, 2011, p.157), y en efecto, ambos conceptos eran utilizados en el siglo V para significar el poder ateniense sobre sus aliados (Olivera, 2015-2016).

Queda pues por ver cuáles son los motivos que llevan a un sector de la historiografía moderna a generalizar la elección hecha por Tucídides y atribuir al término *arkhé* el sentido de imperio, ignorando otros vocablos que solían utilizarse del mismo modo. Es decir, no hay un término en el griego clásico para referirse específicamente al imperio, hay sí varios términos que se usan en diferentes contextos discursivos con ese sentido. El de *arkhé* en Tucídides, entonces, debe utilizarse con la consideración de que constituye la elección personal del historiador de la Guerra del Peloponeso y no la regla general. Sin embargo, la voluntad de generalizar a partir del caso de Tucídides existe y merece que nos detengamos en sus razones.

La tendencia a utilizar el vocabulario griego en el caso del imperio ateniense tiene una larga historia. A modo de ejemplo se puede señalar la discusión que enfrentó a Sir Moses Finley (2000, p.61) con sus colegas que preferían hablar de hegemonía en vez de imperio. Los motivos detrás de la preferencia de los oponentes de Finley parecen ser los mismos que tienen Loren Samons II y Lisa Kallet, evitar la discusión sobre la cuestión conceptual en torno a las ideas de imperio e imperialismo aplicados a la antigüedad. Pero en este último caso agravado por las implicancias ideológicas que subyacen. Pues en los sesenta y setenta se alegaba que los conceptos de imperio e imperialismo no eran científicamente pertinentes por su alto grado de anacronismo y, por tanto, se prefería un término menos anacrónico como se pensaba era el de hegemonía.

En la actualidad el asunto pasa por otro lado. Más específicamente, por la discusión generada en el mundo académico por la obra de Hardt & Negri (2000).

[9] Para *hegemonía* cf. Hdt. I.7. Th. I. 96.1. Para *dýnamis* cf. Th. I.18.1, También en I.18.2.

Diversos autores, entre ellos John Bellamy Foster (2006) y Atilio Boron (2002 y 2004), afirman que desde finales de la década del ochenta el término imperialismo desapareció de las discusiones académicas y del vocabulario político occidental, y más específicamente estadounidense. Simplemente en el marco de la guerra fría los Estados Unidos no podían asumirse, ni dejar que otros lo insinuaran, como un poder imperialista que actuaba con sus aliados de forma no muy diferente a la que se le achacaba a su antagonista soviético. Básicamente se dejo de hablar de imperialismo porque resultaba peligroso para los intereses americanos. La obra de Hardt & Negri cambió la situación, toda vez que la época imperialista se daba por terminada tras la guerra de Vietnam y la nueva coyuntura se definía como la de un Imperio sin imperialismo.

El concepto de imperialismo en la tradición marxista implica ciertas dosis de explotación económica con el fin de resolver contradicciones al interior de los modos de producción. Las que a su vez se vinculan con los antagonismos de clase Y la competencia/rivalidad entre potencias imperialistas. Tras Hardt & Negri imperialismo paso a significar la capacidad militar puesta al servicio del Imperio. En efecto, una de las razones de que el discurso político americano recuperase el término, fue que éste se vació de sus implicaciones económicas en favor de una primacía de la superioridad militar. Si bien es cierto que el realismo político venía operando en ese sentido, la tesis de Hardt & Negri le dio un respaldo vital al recubrirlo de cierto aire de saber académico y de la noción de que la ONU y su legislación prevalecerían a escala global.

Tras los atentados del once de septiembre y el comienzo de la guerra contra el terrorismo, el poder político estadounidense asumió el carácter imperial de la misión americana en el mundo. Nuevamente se estaba hablando en la prensa especializada y en el campo académico de imperio e imperialismo. En el área de la historia grecolatina el redescubrimiento también tuvo sus repercusiones. La obra de Arthur Ekcstein (2006), por ejemplo, hace hincapié en el empleo del marco teórico del realismo político para explicar en ascenso imperial romano en el mediterráneo. Con ello se echa por tierra los trabajos clásicos de Finley y Harris sobre el imperialismo romano e inaugura una nueva teoría, llamada sistémica, según la cual el

imperialismo romano es resultado del desenvolvimiento de un marco interestatal agresivo y competitivo. La explotación económica de los pueblos conquistados, los antagonismos sociales y las contradicciones de una ciudad antigua que deviene en Estado territorial, son fenómenos secundarios en una lectura que prioriza la competencia interestatal, la guerra y la capacidad de movilización de recursos bélicos.

Ahora bien, el objetivo es dejar de lado los argumentos esgrimidos tiempo atrás por historiadores de la talla de Finley y adoptar el nuevo uso de la voz imperio, pero sin entrar en una discusión de tipo conceptual[10]. Por eso la afirmación de que los griegos tenían un concepto con el cual referirse a las situaciones imperiales resulta tan atractivo. No solo se desecha el uso del término imperio e imperialismo, sino todo lo que ello implica en cuanto a crítica del capitalismo y de la explotación económica[11]. Lo que queda es la voz *arkhé*, el supuesto término griego para hablar de imperio y que por ser griego es menos anacrónico. ¿Qué es la *arkhé*? Pues casualmente poder militar y bonanza comercial (Kagan, 2009). Es decir, el término griego termina por parecerse demasiado a la idea posmoderna de imperio, y en ese sentido, no tendrá lugar.

Detrás del argumento de que se pretende evitar el anacronismo y alejar al imperio ateniense de las discusiones basadas sobre experiencias modernas, se construye un concepto que generaliza arbitrariamente. Que resulta anacrónico, toda vez, que pretende atribuirle al pensamiento griego la originalidad de una idea construida en la modernidad. No habría diferencia si en vez de utilizar *arkhé* se utilizara *krátos* o *dýnamis*. El punto no es lo que los conceptos significaran para los griegos sino lo que queremos que signifiquen para ellos. Y en este caso, lo que se quiere que signifique el concepto es la idea de imperio tal como la concibe, o quiere que sea concebida, la derecha estadounidense. Sin embargo, *arkhé* tiene una ventaja

[10] Para el concepto de Imperio en la obra de Sir Moses Finley Cf. Olivera (2018, pp.73-91)
[11] El ya mencionado José Alberto Pérez Martínez (2014, pp.121-145) es explicitó en esto cuando opta por el concepto de Imperio desarrollado por Schumpeter por ser "más amplio" al desligarlo de sus connotaciones económicas. Urge aclarar que Schumpeter consideraba al imperio como antitético del capitalismo.

por sobre los otros términos, es la palabra utilizada por Tucídides, el historiador favorito del realismo político americano.

Tucídides es sin duda el gran protagonista de la historiografía del mundo antiguo. En parte gracias a que su obra supuestamente representa aquel anhelo de los historiadores decimonónico, encarnado en la célebre frase de Leopold Von Ranke, de reconstruir la historia tal y como sucedió (Wie es eigentlich gewesen). Fue pues la historiografía del XIX la que hizo del historiador ateniense un antecedente y modelo a seguir por el historiador actual. Su fama debe mucho al uso que se le ha dado a su obra como obra aleccionadora para los modernos, capaz de dejar grandes enseñanzas en torno a cuestiones puntuales como la guerra, el poder, la política, etc. Ese status de Tucídides, casi un colega de sus homónimos modernos, ha contribuido a considerar su obra como una ruptura absoluta con todo lo anterior, en especial la historiografía jonia. También ha contribuido a que su obra sea poco criticada. No se ponen en dudas sus afirmaciones, y cuando las mismas son contrarias al testimonio de otra fuente, por lo general, se le da validez a Tucídides y se desechan las demás.

Como es Tucídides quien usa la voz *arkhé* para referirse al imperio poner en duda la afirmación de los historiadores modernos implica poner en duda a Tucídides. La fama y cierto aire sacro que revisten al ateniense permiten apuntalar la tesis de que el término por él utilizado es el término utilizado por todo el mundo griego. Además con ello se refuerza uno de los tópicos favoritos del realismo político estadounidense, la supuesta clarividencia de Tucídides.

Bibliografía

Aristóteles (1988) *Política*. Trad. M. García Valdés, Madrid: Gredos.

Aristotle (1957) *Politics*. ed. Sir W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.

Bellamy Foster, J. (2006) El redescubrimiento del imperialismo. En Boron, A. (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Clacso. Pp. 445-462.

Dri, R. (2000) Filosofía política aristotélica. En Boron, A. (Comp.) *La filosofía politica clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba. Pp. 97-130.

Ekstein, A. (2006) *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and rise of Rome*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.

Finley, M. (1978) Empire in the Greco Roman World. *Greece and Rome*, 25, pp. 1-15.

Finley, M. (2000) *La Grecia antigua*, Crítica. Barcelona.

Gallego, J. (2011) Atenas, entre el Krátos y la Arkhè: el lenguaje de la de hegemonía y el agotamiento de la democracia. En Cortés Copete, J. M. Grijalvo, E. & Gordilla, R. (Comps.) *Grecia ante los Imperios: V reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla. Pp. 155-166.

Hardt, M. & Negri, T. (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

Herodoto (1995) *Historia*, Libros III-IV, trad. C. Schrader, Madrid: Gredos.

Herodotus (1928) *The Persian Wars*, Book III-IV, trad. A. D. Godley, Londres-New York: William Heinemann (Loeb Classical Library).

Herodotus (1928) *The Persian Wars*, Book V-VI, trad. A. D. Godley, Londres-New York: William Heinemann (Loeb Classical Library).

Kagan, D. (2009) *La Guerra del Peloponeso*. Barcelona: Edhasa.

Kallet, L. (2002) Siglo V, narraciones políticas y militares. En Osborne, R. (Comp.) *La Grecia Clásica*. Barcelona: Crítica, pp.191-219.

Kallet, L. (2013) The origins of the Athenian economic arche. *Journal of Hellenic Studies*, 133. pp. 43-60.

Low, P. (2005) Looking for the Language of Athenian Imperialism. *Journal Hellenic Studies*, 125. pp. 93-111.

Mosse, C. (1979) Citoyens actifs et citoyens <passifs> dans les cités grecques: une approche théorique du problème. *Revue des Études Anciennes*, nº 81. pp. 241-249.

Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens*. New Jersey: Princeton University Press.

Ober, J. (2006) Thucydides and the Invention of Political Science. En Tsakmakis, A. & Rengakos, A. (Ed.) *Brill´s Companion to Thucydides*. Boston: Brill´s Publishers. Pp. 131-159.

Olivera, D. A. (2015-2016) *¿krátos o arkhé*? Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político griego. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 5, nº 9, pp. 11-21.

La Identidad Griega durante el dominio romano: Reflexiones de Polibio y Elio Arístides[1]

Felipe Ignacio Montanares Piña[2]
Universidad de Concepción, Chile

Resumen

La constitución romana es reconocida como un conjunto de líneas y principios por los cuales la república romana ejerce su gobierno, herramienta que a través de sus instituciones buscó la integración de los pueblos conquistados bajo su sistema político y cultural. Considerando este marco conceptual, nuestro objetivo es establecer que pese a la existencia de un proceso de romanización e integración del modelo romano, los territorios mediterráneo oriental conservaron rasgos identitarios propios. Esto se hace presente en las obras de Polibio y Elio Arístides, intelectuales griegos de diferentes épocas que realizan comentarios acerca la constitución romana. A través de la comparación de estas interpretaciones se busca establecer puntos de encuentro de ambas visiones que ayudan a vislumbrar elementos de la Identidad y Cultura Griega frente a un dominio Cultural y Político Romano.

Palabras Claves: Identidad Griega – Constitución Romana – Romanización

Abstract

The Roman constitutions is recognized as a set of give lines and principles by which the Roman republic us governed, tool that organizes the roman people, through its institutions sought the integration of the different conquered people under its political and cultural system. Considering this conceptual framework, our objective is to establish that despite the existence of a process of romanization and integration under the Roman model, the eastern Mediterranean territories retained their own identity traits. This is present in the works of Polybius and Aelius Aristides, Greek intellectuals from

[1] Quiero dar agradecimientos a Leslie Lagos Aburto, Álvaro Moreno Leoni y Agustín Moreno por sus útiles comentarios presentados a este trabajo. Además, se aclara que cualquier imprecisión que se encuentre en las presentes líneas es de exclusiva responsabilidad del autor.
[2] Estudiante de Grado.
felipemontanaresp@gmail.com

different times, who commented about the roman constitutions. through the comparison of these interpretations it is sought to establish meeting points between both visions, in order to determine elements of the Greek culture and identity in front of a Roman cultural and political domain.

Keywords: Greek Identity – Roman Constitutions – Romanization

Durante el desarrollo del siglo II a.C. se generó una mayor integración económica, política y cultural, fomentando el nacimiento de nuevas ciudades que se caracterizan por su cosmopolitismo, en un momento de integración que da estructura al concepto de *ecumenismo* (Alsina Clota, 1988, pp.106-8). Para ejemplificar este proceso de integración seleccionamos las obras de dos autores, que realizan comentarios sobre Roma en diferentes momentos, Polibio y Elio Arístides. El primero escribe durante el siglo II a.C. en pleno desarrollo del imperialismo romano y el segundo durante el siglo II d.C. ya establecido el principado. Pese a las diferencias temporales entre ambos a través de sus textos se puede establecer la prevalencia de una identidad griega en concordancia con el desarrollo de Roma. En este sentido buscamos explicar cómo se establecen elementos identitarios de ambas culturas en sus propios contextos, a través de sus comentarios sobre la constitución y la institucionalidad romana.

Para introducir en el problema, centraremos nuestra mirada en la expansión y florecimiento de la cultura Griega en Oriente, resultado de las conquistas de Alejandro Magno y la difusión del helenismo hacia los pueblos que habitaban los antiguos dominios del Imperio Persa, logrando la integración de la cultura griega, con elementos culturales locales (Gómez Espelosín, 2003, pp.72-74). Como consecuencia de este encuentro, la difusión del Helenismo por Alejandro y la fundación de nuevas ciudades, se estructura un nuevo concepto de identidad cultural griega más integradora en contraste con la idea del griego que se encierra en sí mismo sin lograr una apertura hacia el exterior (Momigliano, 1997, pp.17-28). Un claro ejemplo de este encuentro fue la fundación de Alejandría y Pérgamo, ciudades que concentraron un gran número de habitantes, los cuales llegaban desde los territorios más lejanos del mundo buscando conocimiento; en este sentido entendemos la construcción de la identidad cultural griega como un elemento en constante expansión, que se va a estructurar en la medida que entra en contacto con nuevas culturas (Thonemann, 2016, pp.8-9). La temprana muerte de Alejandro fue un impedimento para que los territorios dominados por su persona pudieran articularse en un sistema político, sin embargo estos territorios se van a estructurar en torno a una serie de monarquías de carácter helénico, que van a

guardar y difundir elementos de la cultura griega en sus territorios (Burstein, 2016, pp.61-62). Finalmente debemos establecer que no podemos comprender la cultura griega como un resultado homogéneo que se construye de igual manera a lo largo de los diferentes reinos helenísticos, la cultura griega está expresada por la *Paideia*, y la enseñanza de estos valores no es de carácter uniforme, se debe considerar en este proceso una cantidad no menor de variantes en los diferentes marcos de encuentro y difusión de la cultura griega (Burstein, 2016, pp.76-78).

Paralelamente al florecimiento de las monarquías helenísticas en Oriente, en el centro del área mediterránea se desarrolla la expansión romana, que en la medida en que dominaba pueblos, comenzaba un proceso de integración política bajo su sistema constitucional. Una de las principales características que debemos atribuir a la constitución romana es su carácter militar, que se refleja en su proceso de conquista y expansión por el Mediterráneo (Harris, 1989, pp.9-10), una vez que se ejerce el poder sobre los territorios, se les ordena y estructura tomando como base la estructura romana. La institucionalidad comenzó a integrar a estos pueblos, dando nacimiento a las instituciones locales que ejercen y controlan estos nuevos territorios, de esta forma la interacción entre las provincias y Roma dan forma a una nueva identidad colectiva (Cortés Copete, 2013, pp.418-22). un ejemplo es la fundación de la ciudad de Nicópolis en el año 31 a.C., que se presenta como una síntesis del encuentro entre ambas culturas griega y romana bajo el dominio romano en la región (Spawforth, 2011, pp.33-36).

Este proceso de integración política entre la potencia romana y los diferentes pueblos que se ven sometidos lo estableceremos como romanización: comprendida como una aculturación bidireccional entre dos civilizaciones que intercambian elementos en un sentido amplio, esto no puede ser comprendido como un proceso aplicable a una generalidad, sino más bien debe entenderse como una integración progresiva en este caso entre la cultura romana y otras culturas, seleccionando diferentes elementos en los espacios de integración para estructurar un nuevo escenario, además reconociendo que esta no es impuesta y también no tuvo el mismo comportamiento en Oriente como en Occidente (Gosden, 2008, pp.134-35; Bancalari,

2007, pp.86-88). Esta reflexión estará centrada en la integración de los procesos de Helenismo y Romanización, para ello establecemos que el desarrollo de la Romanización brinda el escenario político que se muestra propicio para que el Helenismo se integre y logre mantener rasgos culturales griegos en los siglos posteriores (Spawforth, 2011), compartimos en este sentido la postura de Tarn y Griffith (1982) en su obra *La civilización Helenística,* quienes reconocen que para obtener un cuadro genuino del desarrollo del helenismo, debemos aceptar este nuevo marco en el cual la civilización es Grecorromana, como resultado de la expansión de la cultura Griega durante los siglos anteriores (pp.9-10).

Recientemente, durante el año 2016, la investigadora norteamericana Katerina Zacharia realizó una compilación de artículos sobre temas de cultura en la época Helenística, y su relación con el mundo romano, *Hellenisms. Culture, identity, and ethnicity from antiquity to modernity* (2016). En un comienzo tomaremos como referencia el artículo Stanley Burstein (2016), "Greek Identity in the Hellenistic Period". El autor desarrolla una reflexión lineal sobre los orígenes del concepto de identidad griega en el periodo arcaico, proyectando su desarrollo a través de diferentes coyunturas hasta la época helenística, además establece diferencias entre las formas de expresión del helenismo según el espacio geográfico, reconociendo las dificultades de la vida de los griegos en las ciudades orientales, donde la integración entre la cultura griega y la cultura local se daba de forma selectiva (pp.68-69). En el caso del desarrollo cultural en el Egeo encontramos un escenario diferente, como sabemos durante este periodo se ejerce un dominio macedonio sobre territorio griego, no obstante el autor reconoce que la cultura griega se mantiene, crece y se fortalece a través de diferentes instituciones culturales, como festivales y juegos que tienen como objetivo rememorar acontecimientos del pasado. Además la producción de conocimiento no se detiene, en ese sentido una buena herramienta para conocer la identidad griega y la conexión de los ciudadanos griegos con su ciudad está en las obras escritas especialmente por historiadores y pensadores del Egeo (Burstein, 2016, p.64). Concluye Burstein finalmente que la integración de culturas bajo el alero del helenismo es variada y no se presenta de

manera uniforme, esto complejiza la delimitación del concepto de identidad que ya no está representado por elementos de sangre, lengua o costumbres, sino más bien como resultado de la educación expresada por la *Paideia.*

Tomando como base esta estructuración del concepto de Helenismo y la cultura griega, nos remitiremos a reflexionar en torno a un segundo trabajo que toma las líneas planteadas anteriormente por Burstein enmarcándolo en torno a la evolución política y cultural de Roma. El investigador Ronald Mellor en la misma obra de Katerina Zacharia presenta el artículo "Graecia Capta: The Confrontation Between Greek and Roman Identity". Se establece en primer lugar la idea de que Grecia fue conquistada militarmente por los romanos no obstante, existe un legado griego que se transmite a Occidente, por ello busca establecer cómo y bajo qué marcos se desarrolló esta integración entre ambas culturas para construirse mutuamente. El autor determina bajo esta reflexión una "Conquista cultural de Roma por parte de Grecia" (Mellor, 2016, p.80). La identidad del mundo romano se construye según el autor en torno a su sistema político y a su ciudadanía. En el siglo II a.C. como resultado las conquistas romanas se desarrolló un arribo de personalidades griegas al territorio de Roma. Por este motivo muchas familias romanas comenzaron un proceso de aceptación y aprendizaje de la cultura griega en el ámbito privado, ya que en el espacio público las manifestaciones griegas son consideradas no apropiadas para la vida cívica romana. Con posterioridad a la instauración del principado romano, la cultura griega no desaparece y se integra al poder romano, un texto importante para tratar este punto es "*Greece and the Augustan Cultural Revolution*", de A. Spawforth (2011), texto que demuestra que la cultura griega y ciertos tópicos son absorbidos dentro del discurso romano y resignificados de acuerdo con las apuestas culturales del régimen imperial. por esta razón reconocemos la existencia de emperadores que desarrollaran un filo helenismo, como es el caso de Adriano, y que fueron educados en esta tradición (pp.242-44). Sin duda debemos afirmar que la cultura griega sobrevive gracias, en parte, a la institucionalidad romana. El autor plantea la idea de que la cultura latina estaba arraigada dentro de las leyes y la institucionalidad, y la cultura griega en general se encontraba en un plano externo a

esta, debido a que su supervivencia se encontraba en el poder de la legalidad romana, por esto podemos afirmar que la selección entre ambas culturas se desarrolló desde el poder romano. Ronald Mellor propone finalmente que la integración entre la cultura griega y romana se establecen dentro de un marco de Biculturalismo donde ambas sobreviven y se potencian, esto explicaría el legado griego en el mundo occidental (pp.109-25).

Polibio nace en la ciudad de Megalópolis durante el siglo II a.C. (Moreno Leoni, 2017, pp.17-18). Su obra se compone de 40 libros, que van a desarrollar una serie de acontecimientos en torno al espacio Mediterráneo, con el fin de explicar el "cómo y por qué genero de constitución política fue derrotado casi todo el universo en cincuenta y tres años no cumplidos, y cayó bajo el imperio indisputado de los romanos" (Plb. 1.1.5-6). Polibio es un político e intelectual, dentro de su vida ejerció cargos al interior de la confederación Aquea, carrera que se vio interrumpida cuando fue tomado prisionero durante la batalla de Pidna 168 a.C., siendo deportado a Roma lugar donde será detenido político (Erskine, 2014, pp.129-130) por un periodo de diecisiete años, en este contexto comenzará a escribir su obra (Moreno Leoni, 2008, p.144). Polibio desarrolla a lo largo del libro VI un análisis sobre la idea de constitución, el cómo se expresa ésta el espacio romano y las distintas naturalezas que puede tomar; esto lo explica a través de la *Anaciclosis,* que funciona como una ley histórica que le permite establecer un ciclo dentro de los sistemas constitucionales (Martínez Lacy, 2013, p.375), caracterizando ventajas y desventajas de cada una de ellas. Para Polibio "de la constitución brotan como una fuente no solamente las ideas, y las iniciativas de las empresas si no también su cumplimiento" (Plb. 6.2.3) al referirse a la constitución romana lo hace desde la idea de que sus lectores desconocen la historia de Roma y la formación de su constitución, "En el caso de los romanos no es nada sencillo ni comentar la situación actual, debido a la complejidad de su constitución, ni predecir el futuro porque ignoramos sus instituciones pretéritas tanto públicas como privadas" (Plb. 6.3.3-5). Polibio reconoce que la constitución romana por su carácter mixto no puede insertarse dentro de la *Anaciclosis.* Además este desconocimiento de los lectores de Polibio del pasado de la

institucionalidad romana es un punto clave, ya que pese a que se encuentra en condiciones de conocer el pasado de Roma Polibio no da una explicación a la razón de su carácter mixto, este se remite a la tradición griega para juzgar el comportamiento romano (Moreno Leoni, 2017, pp.45-46), para narrar desde su alteridad la obra, y así presentarla al público griego. Ejemplo de estos es la comparación de la constitución romana con otras constituciones memorables como la espartana (Plb. 6.48-50) y la cartaginesa (Plb. 6.51-52).

Buscamos a continuación reflexionar sobre cuál es la postura de Polibio en torno a la situación de Grecia bajo el dominio romano, y qué críticas plantea hacia el mundo griego en contraste a la construcción romana. Polibio reconoce la estabilidad que presenta la constitución romana, como resultado de la integración de los tres sistemas de gobierno ideales, esto garantiza su estabilidad: "En cualquier situación esta estructura se mantiene debidamente equilibrada, tanto, que resulta imposible encontrar una constitución superior a esta" (Plb. 6.18.1). Conjuntamente reconoce que los romanos son capaces de integrar elementos en beneficio de su desarrollo, uno de los ejemplos a los cuales Polibio se remite es el de la modificación de las armas y el ejército

> Por aquellas armas que la experiencia no les recomendó, los jinetes romanos adoptaron muy pronto el equipo griego (…) los romanos lo comprobaron y lo imitaron al punto. Ellos, más que cualquier otro pueblo, cambian fácilmente sus costumbres e imitan lo que es mejor que lo suyo. (Plb. 6.25.8-11)

Esta visión se presenta como una crítica al mundo griego, y además como una sugerencia a integrar nuevos elementos que puedan potenciar el desarrollo de su pueblo. Al respecto podemos notar que Polibio en el último pasaje hace notar cierta negativa de parte del mundo griego para poder integrar elementos foráneos.

Finalmente, Polibio se remite a señalar que la superioridad de la constitución romana está en las actitudes que los romanos tienen hacia el gobierno, siendo este punto finalmente lo que nos permite establecer que la constitución se entiende como la

forma de gobernar, pero sumamos a esto que el gobierno estará determinado por las costumbres que cada pueblo tenga:

> Del mismo modo que cuando vemos en un pueblo costumbres y leyes laudables, deducimos sin temor a equivocarnos que sus ciudadanos y su constitución también han de ser laudables, y cuando advertimos que la vida privada está llena de ruina y los asuntos públicos rebosan injusticia, aseguraremos, lógicamente que las leyes y costumbres privadas del pueblo en cuestión, su constitución integra es perversa. (Plb. 6.47.3-4)

La anterior reflexión de Polibio nos remite a señalar que finalmente las constituciones están destinadas a funcionar o fracasar en la medida en que los políticos que actúan bajo su marco sean personas ejemplares, por ello destaca el deber y sacrificio que tienen los ciudadanos romanos por su ciudad, ejemplificando con el caso de Cocles quien para proteger la ciudad sacrifica su vida en beneficio de un bien mayor (Plb. 6.55.3-4). Este tipo de ejemplos a ojos de Polibio son destacables entre los romanos y los propone como actitudes que podrían adoptar los sistemas políticos en el mundo griego. El caso de Cocles reúne dos elementos de importancia en primer lugar la entrega de la vida por un bien mayor que es la ciudad y la importancia de la gloria de ser un héroe a través de una hazaña loable (Roller, 2004, pp.2-3).

Principalmente podemos determinar algunos elementos discursivos de importancia dentro del análisis de Polibio, en primer lugar la escritura de sus comentarios sobre la constitución romana se realizan desde sus conocimientos construidos en base a su tradición griega, ya que es esta tradición la que le permite clarificar la naturaleza de la constitución romana. (Pelling, 2007, p.237) En segundo lugar el desarrollo del libro VI sirve para estudiar la construcción cultural de los romanos y de otros grupos étnicos, en ese sentido la constitución romana no se considera de naturaleza bárbara, porque el resultado de su constitución ha logrado emular las virtudes helénicas (Champion, 2004, p.67). Polibio desarrolla el análisis de la constitución romana desde una perspectiva griega, buscando enseñar a estos las ventajas que se

pueden obtener al emularla, en este sentido compartimos la idea presentada por Álvaro Moreno Leoni (2009), sobre la primacía griega del público en las *Historias* de Polibio, donde estos deben aprender de los romanos para poder conocer a los que ahora impondrán el orden (pp.22-23) el transportar las observaciones sobre Roma a través de un análisis griego.

El siglo II d.C. se caracterizó culturalmente por el desarrollo de un sentimiento de nostalgia expresado por los griegos hacia su pasado (Bowersock, 1969, pp.15-16), esto queda demostrado en la producción literaria de este periodo, en diferentes trabajos de retóricos e historiadores que se desarrollaron al alero de este movimiento que denominamos como Segunda Sofística (Bowie, 1981). Elio Arístides es un rétor nacido en la ciudad de Esmirna, es miembro de una aristocracia local de carácter griego pero fiel al imperio romano; esta dualidad se expresa en el discurso XXVI de su obra, *A Roma* (Pernot, 2008, pp.175-77). Las percepciones que tiene Arístides sobre la constitución permiten primeramente establecer la integración entre ambas culturas, además de que la primacía del poder Romano implica la existencia de cultura griega, "cuando se mira a la propia ciudad y a sus límites, ya más no cabe admirarse de que toda la ecúmene sea mandada por tal ciudad" (Aristid. *Rom. Or.* 26.9), si tomamos la idea de que la ecúmene es liderada por Roma, se establece que el mundo griego también está bajo la dirección de esta. La integración fomenta el desarrollo cultural de pueblos bárbaros y el pueblo helenizado, "De toda la tierra y de todo el mar se traen los frutos de todas las estaciones y cuanto ofrecen todas las regiones, ríos, lagos, y artes de los helenos y de los bárbaros" (Aristid. *Rom. Or.* 26.11).

En este marco de integración reconociendo la convergencia de gran parte de las culturas bajo la idea de *Ecumenismo* en torno al imperio (Aristid. *Rom. Or*. 59), Arístides caracteriza políticamente a la ciudad de Roma comparándola con antiguos imperios que a su criterio fueron memorables, un ejercicio similar al presentado anteriormente por Polibio comparando la constitución de Roma con otras memorables constituciones, de esta manera compartimos la idea de Juan Manuel Cortés Copete, de que a través de esta mimesis polibiana, Arístides tiene la intención de criticar políticamente el desarrollo del

mundo griego. Para el autor el fracaso de las constituciones griegas está en el arte de imperar (Aristid. *Rom. Or.* 26.44) no obstante su verdadero triunfo se encuentra en el desarrollo del arte y la cultura (Aristid. *Rom. Or*. 26.51). Por este motivo para Arístides si bien los Romanos lograron un sistema de gobierno adecuado para imperar, es necesario además integrar la cultura, ya que el intercambio de esta fortalece a ambos (Aristid. *Rom. Or*. 26.58). La constitución romana para Elio Arístides es finalmente el órgano que articula y da estabilidad al imperio homogeneizando la institucionalidad política en los territorios (Aristid. Rom. Or. 26.65), brindando estabilidad a los territorios que domina (Aristid. *Rom. Or.* 26.66), reestructurando la idea de identidad, que ahora se establece por la diferencia entre los romanos y no-romanos (Aristid. *Rom. Or.* 26.64). Finalmente concluimos que para Arístides el poder institucional romano es el motivo por el cual las ciudades de la *Ecúmene* pueden desarrollarse culturalmente: "Ahora todas las ciudades griegas se levantan apoyadas en vosotros y los monumentos que hay en ellas, las artes y todos los adornos redundan en vuestro honor" (Aristid. *Rom. Or.* 26.94).

Las transformaciones del concepto de identidad cultural griega son variadas y no pueden entenderse de forma uniforme, esta se va construyendo en la medida que pueblos que tienen esta tradición van interactuando entre sí logrando una expansión e integración cultural hacia otros pueblos; por una parte el desarrollo político romano expresado en su legalidad, se debe entender como un agente que permite el desarrollo de la identidad griega. Primeramente Polibio realiza su reflexión en torno a la cultura romana caracterizándola con conceptos que son tomados de la tradición política griega. Reconocemos, asimismo que su posición de cautivo en los dominios romanos es determinante en el análisis de la constitución, su situación privilegiada (o tal vez desventajosa) de estar inserto en un lugar de indeterminismo (Champion, 2004, p.69) le permite tener una visión más crítica de los acontecimientos de la *ecúmene*. Su estancia en Roma es de importancia para el análisis político y la formación de los escritos del historiador.

En segundo lugar, Elio Arístides también construye su discurso desde una perspectiva griega en el contexto de la Segunda Sofística. Consideramos que Elio

Arístides es parte de una intelectualidad, y tiene conocimientos sobre los recursos retóricos, por este motivo no debemos comprender el *Discurso a Roma* de forma literal, sino más bien se debe realizar una lectura entre líneas de su discurso, ya que esto permite establecer una primacía de la identidad cultural griega por sobre la ciudadanía romana. Esto explica los motivos por los cuales en su discurso solamente se remite a comentar elementos políticos de Roma, con énfasis en factores gubernamentales, todo el resto se explica desde un punto de vista helenocentrista (Pernot, 2008, p.189).

Últimamente podemos determinar que los comentarios de ambos autores deben entenderse desde una perspectiva de integración, esto se remite a una construcción mutua en torno al encuentro entre ambas culturas. En ambos casos podemos establecer diferentes escenarios de integración cultural, desde la interpretación de Polibio de la constitución desde un carácter institucional, a la interpretación de Arístides sobre la legalidad romana como elemento integrador de la cultura helénica. Se puede establecer finalmente una subsistencia de la cultura griega al interior del desarrollo político de Roma, que a través de su dominio político logra articular variables que pueden determinar el concepto de identidad cultural.

Bibliografía

Alsina Clota, J. (1988). *Los grandes períodos de la cultura griega*. Madrid: Espasa Calpe.

Elío Arístides. (1987). *Discursos*. Madrid: Editorial Gredos.

Bancalari Molina, A. (2015). *La idea de Europa en el mundo romano. Proyecciones actuales*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Bowersock, G. W. (1969). *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon P.

Bowie, E. L. (1981). Los griegos y su pasado en la segunda sofística. En M. I. Finley. (Ed.), *Estudios sobre historia antigua* (pp. 185–232). Madrid: Akal.

Burstein, S. (2016). Greek Identity in the Hellenistic Period. En K. Zacharia. (Ed.), *Hellenisms. Culture, identity, and ethnicity from antiquity to modernity* (pp. 59–78). London: Routledge.

Champion, C. B. (2004). *Cultural politics in Polybius's Histories*. Berkeley, Birmingham, AL, USA: University of California Press; EBSCO Industries, Inc.

Cortés Copete, J. M. (2013). *Polis* romana. Hacia un nuevo modelo para los griegos del Imperio. *Studia Historica: Historia Antigua*, 23(0), 413–437. Recuperado de http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/download/10061/10491

Erskine, A. (2014). *Roman imperialism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gómez Espelosín, F. J. (2003). *Los Griegos. Un legado universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Gosden, C. (2008). *Arqueología y colonialismo. El contacto cultural desde 5000 a.C. hasta el presente*. Barcelona: Bellaterra.

Harris, W. V. (1989). *Guerra e imperialismo en la Roma republicana, 327-70 a.C*. Madrid: Siglo XXI España.

Martínez Lacy, R. (2013). La constitución mixta de Polibio como modelo político. *Studia Historica: Historia Antigua*, 23(0), 373–383. Recuperado de http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/download/10058/10488.

Mellor, R. (2016). *Graecia Capta:* The Confrontation Between Greek and Roman Identity. En K. Zacharia. (Ed.), *Hellenisms. Culture, identity, and ethnicity from antiquity to modernity* (pp. 79–126). London: Routledge.

Momigliano, A. (1997). *Ensayos de historiografía antigua y moderna.* México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Moreno Leoni, Á. M. (2008). Un político escribiendo la historia: fuentes, competencia y autoridad en las *Historias* de Polibio. *Circe de clásicos y modernos*, (12), 143–157.

Moreno Leoni, Á. (Mayo de 2009). Los dos audiencias de Polibio: Algunas consideraciones sobre el público de las *Historias.* En B. Moreyra *et al.* (Comité Ejecutivo), *Segundas Jornadas Nacionales de Historia Social*. La Falda, Argentina. *Memoria Académica.* Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9730/ev.9730.pdf

Moreno Leoni, Á. M. (2017). *Entre Roma y el Mundo Griego. Memoria, autorrepresentación y didáctica del poder en las Historias de Polibio*. Córdoba: Editorial Brujas (Ordia prima. Studia, 8).

Pelling, C. (2007). The Greek Historians of Rome. En J. Marincola. (Ed.), *A companion to Greek and Roman historiography* (pp. 225–238). Malden, MA, Oxford: Blackwell Pub.

Pernot, L. (2008). Aelius Aristides And Rome. En: B. Holmes y W. V. Harris. (Eds.), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* (pp. 173-202). Leiden/Boston: Brill.

Polibio (1981). *Historias. Libros V-XV*. Madrid: Editorial Gredos.

Spawforth, A. J. S. (2011). *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tarn, W. y Griffith, G. T. (1982): *La civilización helenística*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thonemann, P. J. (2016). *The Hellenistic age*. Oxford: Oxford University Press.

Zacharia, K. (Ed.). (2016): *Hellenisms. Culture, identity, and ethnicity from antiquity to modernity*. London: Routledge.

Romanización y Cristianismo. Una aproximación a dichos procesos entre los siglo I d. C y mediados de siglo III d. C.

María Florencia Lacorte[1]
Universidad Nacional del Litoral
Facultad de Humanidades y Ciencia

Resumen

El control territorial y las conquistas permitieron cristalizar a Roma en un Imperio territorial. Sobre este contexto tiene lugar el proceso de Romanización, derivado de un pragmatismo romano sujeto a la importancia de Roma como organizadora de un imperio. Pero, al colocar el término romanización en un rol complejo y problemático, es posible considerar que a la representación ecuménica de Roma se le impone imágenes de discontinuidad en todos los niveles del espacio social y simbólico imperial. Sería entonces, hacia fines del siglo I d. C y el transcurso del siglo III d. C que dicho imperio encuentra tensiones, en especial, en torno al proceso de la Romanización. Sobre este marco, un nuevo factor de análisis tiene lugar, este será el papel del Cristianismo.
Ante lo expuesto, el propósito del trabajo de carácter teórico-metodológico es buscar perspectivas de abordaje que contribuyan al desarrollo de una posible explicación sobre la transición de dos elementos, el proceso de romanización y el Cristianismo. Para esto, se busca comprender las formas de desenvolvimientos que encuentra el proceso de romanización. Y el rol del Cristianismo, primero, en la función innovadora como comunidad: *una ecúmene* y segundo, en sus diferentes alcances sobre el espacio del Mediterráneo.

Palabras claves: Romanización – Cristianismo – Estado Romano

Abstract

Romanization and Christianity. An approach to these processes between the 1st century A.D. and the middle of the 3rd century A.D.

[1] Estudiante de Grado
maflorlacorte@gmail.com

The territorial control and conquests allowed Rome to crystallize into a territorial empire. In this context, take place the process of romanization, derived from a Roman pragmatism subject to the importance of Rome as the organizer of an empire. But, by placing the term romanization in a complex and problematic role, it is possible to consider that the ecumenical representation of Rome is imbued images of discontinuity at all levels of the social space and imperial symbolic. It would be then, towards the end of the 1st century A.D. and course of the 3rd century A.D, this empire funds tensions, especially, around the process of Romanization. On those framework, a new factor of analysis takes place, this will be the role of Christianity.
Given the above, the purpose of the theoretical - methodological work is to seek perspectives of approach that contribute to the development of a possible explanation on the transition of two elements, the process of romanization and Christianity. For this, we seek to understand the forms of developments that encounters the process of romanization. And the role of Christianity: first, in the innovative function as a community: one ecúmene and second, in its different scopes on the space of the Mediterranean.

Keywords: Romanization – Christianity – Roman State

Introducción

El propósito del siguiente escrito es buscar perspectivas de abordaje que contribuyan en el desarrollo de una posible explicación sobre la presencia, bajo el sistema imperial romano, de la Romanización y el Cristianismo entre los siglo I d. C hasta finales del siglo III[2]. Así, nos introducimos en el análisis de ambos fenómenos y con ellos, advertimos el proceso de mutua impregnación, por el que éstos transitaron. Proceso que configuró una singular efervescencia ideológica, que transitó en consonancia al desarrollo del poder imperial romano.

Para esto, se requiere el trabajo de considerar y comparar los razonamientos esbozados por diferentes autores. Nuestro interés, es contribuir a una explicación. La transición entre los elementos del mundo grecorromano y los elementos del Cristianismo de los primeros tiempos; supuso un escenario sujeto a grados de intolerancia y enfrentamientos de carácter cultural y religioso, como también, a grados de convivencia institucional y el accionar de elementos sociales, culturales y económicos no coercitivos.

Es así que, en este marco, surgen dos instancias de estudio. En primer lugar, el análisis del concepto "romanización" comprendido como un proceso complejo. Y en segundo lugar, el examen de la difusión del cristianismo entre los siglos I y III.

Respecto del primero, nos aproximamos a la idea de la romanización entendida como el conjunto de operaciones que avanza en consonancia, a la consolidación del poder

[2] El marco cronológico de este trabajo, comprende el Estado altoimperial de Augusto a los gobiernos de Galieno y Aureliano. Para referir a estos, consideramos los postulados de G. Alföldy en *Historia Social de Roma*, el cual apela a la presencia de dos nuevos factores. En primer lugar, la presencia de una maquinaria imperial cuyo "resultado [fue que] las distintas capas sociales conocieron en parte una nueva definición." Segundo, la otra novedad se desprende de:"la integración de las provincias y de los provinciales en el sistema estatal y social romano, y tuvo por consecuencia que el llamado modelo social romano fuese exportado también a las poblaciones de la mayoría de las provincias, lo que significó la consolidación de una aristocracia ampliamente homogénea a escala de todo el imperio y la unificación de las elites locales [y] también la asimilación de (…) de la población" (1987, pp.131-132).
Por otro lado, abordamos el siglo III d. C, y a la denominada Crisis del siglo III, como un escenario de continuidades y cambios respectos a los siglos II y IV. Dicho análisis, supone superar la idea elitista del mundo antiguo, como un conjunto de valores absolutos, superiores a los de cualquier otro periodo histórico. Y propone un análisis que permiten diferenciar etapas y aspectos históricos de desarrollos e influencias desiguales.

imperial romano. Así mismo, al expresarla como un proceso, es posible observar su coexistencia frente a diversos modelos culturales, sujetos como redes sociales, políticas y económicas yuxtapuestas de manera conflictiva frente a la representación ecuménica, elaborada por el estado romano. Las cuales encontraron, muchas veces tensiones y otras, por el contrario, avanzaron en consonancia al denominado poder estatal romano.

En relación a dicho escenario de conmocionadas convergencias de factores dispares, tendrá lugar, el Cristianismo, el cual, a medida que se difundió por el Mediterráneo, redefinió una serie de espacios simbólicos, sustentados en acuerdos y conflictos ante las redes de relaciones sociales. Mediante estas líneas de estudio, se pretende mostrar el Cristianismo como un fenómeno que adoptó una forma a medida que integró diversas áreas locales, como también urbanas apropiándose de un lugar central en el desarrollo del Estado Imperial Romano. Así mismo, cabe expresar, que nuestro examen se limita a las corrientes cristianas difundidas por Occidente, las cuales, dieron lugar al cristianismo como *religio licita*.

Marco teórico

Hacia unas posibles líneas de análisis para el abordaje del concepto romanización

Para comenzar nuestro análisis, examinamos el concepto romanización. Consideramos, los aportes de la historiografía inglesa y francesa,[3] que pusieron en marcha una revisión de los estudios sociales, políticos y culturales, en torno al mundo grecorromano, lo cual, generó aportes a la producción historiográfica. Así, se pondrían en examen, determinadas categorías de análisis historiográficos, como también, múltiples estudios regionales, sobre el Imperio Romano.

[3] Consideramos, las series de conferencias reunidas por Momigliano, en el Instituto Warburg de Londres durante 1958-9. Posterior, el coloquio "El siglo IV cambios y continuidades" celebrado entre el Instituto Warburg de Londres y del CNRS francés en Julio de 1988, en la Universidad de Londres.

En este marco, se indaga el término romanización. Al pensarlo, inicialmente, bajo un conjunto de operaciones "extendido a todo el territorio imperial a través del ejército y consolidado mediante la adhesión de las elites dirigentes de las provincias -pero el cual - nunca alcanzó una profundidad tal que lograra borrar o absorber totalmente las realidades socioculturales preexistentes" (Milia y Lizárraga, 2007, p.129).

La noción, advierte una profunda complejidad en su interior. Por esto, resulta necesario especificar su marco de estudio. Para ello, diversas reflexiones han sido puestas en interés. En primer lugar, hacemos mención al denominado enfoque tradicional, cuyas acepciones historiográficas respecto a la noción de Cultura tendían a demostrarla como una clase de fórmula donde dos mitades se unen y aparece la cultura. Dicha exposición, fue susceptible de posturas críticas. La revisión, pone de manifiesto lo excesivo del enfoque de estudio, que observa el empeño que llevó a cabo la élite para construir una cultura que galvanizaba todo. Se daba lugar entonces, a la necesidad de fracturar la visión que J. G. Droysen postuló, la de una cultura que lo tiñe todo[4].

Para llevar a cabo esto, H. Zurutuza (1992) en "Culturas campesinas en la Antigüedad Tardía" enuncia la revisión dada sobre el discurso homogéneo presentado por las fuentes oficiales romanas. El autor indica, que éstas impusieron como definición de la sociedad romana una auténtica "representación jurídica, política y lingüística integradoras, excluyendo la inserción de las complejas relaciones existentes entre los múltiples grupos sociales de contrastadas etnicidad y sus respectivos niveles de cultura" (pp. 29-30).

Es aquí, que acordamos con Zurutuza en la importancia de conceptualizar la sociedad, en época imperial romana, a partir de la diversidad de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Teniendo en cuenta, en primera instancia, la compleja relación entre la configuración de una cultura de grupos de poder y la pre-existencia de cultura de sectores subalternos.

Segundo, estos aspectos deben ser pensados como parte de un contexto amplio. En éste, se advierte la presencia de una diversidad de relaciones de carácter cultural, político y

[4] A partir de novedosos estudios regionales sobre el imperio romano, historiadores como Javier Arce, y Andrea Giardina, durante las décadas de los ochenta, comenzaban a contribuir a la ruptura de dicha visión.

religioso, como redes sociales yuxtapuestas de manera conflictiva frente a la pretendida representación ecuménica elaborada por el estado romano, el cual intentaba contener con resultados irregulares. El autor enuncia, que al perder consenso historiográfico, frente a dicha representación ecuménica se imponen nuevas observaciones en el espacio social y simbólico e ideológico del imperio. A nuestro juicio, estas discontinuidades son esenciales para la construcción del término romanización, al posibilitar una perspectiva que tenga en cuenta "la circulación y el intercambio de modelos culturales diversos que operan en consonancia o transgrediendo los mecanismos impuestos por el poder romano, agudizando las tensiones existentes en el complejo espacio imperial" (pp.29-30).

Hacia posibles líneas de análisis para el abordaje del Cristianismo en el marco del Imperio Romano

En consonancia con dicha definición de romanización, en el espacio social y simbólico sujeto a discontinuidades, consideramos importante advertir, la convergencia del Cristianismo. Para su análisis, se buscó superar los estudios de la Historiografía y la historia cristiana de los siglos XVIII- XIX, que tendió a comprender que el triunfo del cristianismo (como religión pura y de rectitud espiritual) fue autónomo; colocándose sobre el paganismo. Para ello, se atendió, a los estudios de la primera mitad de siglo XX, representados por los renombrados S. Mazzarino y A. Momigliano quienes han contribuido a posicionar al Cristianismo en el eje Iglesia –sociedad, con el fin de abordar su transición desde el mundo antiguo clásico a la Antigüedad Tardía mediante el debate: mutación, revolución o transformación.

Avanzando, los estudios de fines del siglo XX complejizan estas ideas. Los autores J. M. Santero y F. Gascó (1990) en *El cristianismo primitivo*, plantean lo fundamental de iniciar un análisis metodológico desde el "marco histórico del Imperio Romano y analizar el cristianismo desde la óptica del historiador de Roma como fenómeno inicialmente muy localizado y que afectó la marcha de los acontecimientos del Imperio (…) entrado el siglo II" (p.7). Con esto, los autores advierten el estudio complejo del cristianismo, que no puede

examinarse de modo independiente a otros hechos históricos coetáneos en el marco jurídico del Imperio ya que éste habría brindado algunos beneficios legales para su pujante crecimiento.

Al respecto, ambos historiadores explican que es difícil conocer qué fue lo que concedió un creciente atractivo a la tendencia cristiana. No obstante, muestran que una opción espiritual obtiene éxito "cuanto más se aproxime a las expectativas de las personas entre las que se va a difundir" (p.42) y adquiere mayor interés cuanto más débil sea "lo que se viene a sustituir" (p.42). Para ambos autores, sería esto lo que fue concediendo un creciente atractivo a la opción cristiana, simultáneamente, a una cultura grecorromana que presenta insuficiencias para responder a las necesidades espirituales en todo el imperio.

Los autores, expresan respecto a dicho escenario:

> [hubo] una zozobra espiritual que se vivía en el siglo II, algo que se acentuó desde época de Marco Aurelio. En un contexto [que] los cultos espirituales resultaban insuficientes (…) el cristianismo, pues surgió (…) en un momento en el que colmaba una necesidad. [Ante] las transformaciones económicas, sociales y políticas que tuvieron lugar en el imperio desde finales del siglo II y durante el siglo III. (p.42)

Por otro lado, J. Fernández Ubiña (2009) en "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana" explica que en el contexto confuso de los siglos II y III, se reforzó la personalidad e independencia del cristianismo como religión diferente y distante de una "ósmosis religiosa" con el judaísmo y otras tendencias religiosas. Así, para el autor se desarrolló una "nueva identidad" del cristianismo; en integra relación con algunos elementos grecorromanos. Dirá al respecto "El cristianismo, tras la progresiva helenización experimentada desde finales del siglo I, arraigó, pues, en Occidente a la vez que experimentaba un agudo proceso de romanización" (p.80). Ante lo dicho, consideramos cierta precaución al plantear un cristianismo que se romanizó completamente. Sin embargo, acordamos con el autor, que el cristianismo para evitar convertirse en una expresión más de la religión romana y su "Cristo en un dios, más o menos relevante, de su

panteón" (p.83) puso a su alcance, una serie de renuncias doctrinales y de prácticas, como también, expresó grados de lealtad al Imperio romano.

Finalmente, lo dicho hasta aquí nos lleva hacia una perspectiva de análisis que no se limite a los estudios que generó la historiografía tradicional, la cual, centró su interés en las razones del perseguidor, es decir, en las causas de las persecuciones. Sino que, al observar la integración y diversidad del cristianismo en los marcos del Imperio Romano, nos detenga a contemplar al perseguido.

Romanización y Cristianismo hacia un proceso de mutua impregnación

En el marco del imperio romano, los autores P. Garnsey y R. Saller (1991) en *El imperio Romano. Economía, Sociedad y Cultura* explican, el complejo contexto de integración política y cultural que manifestó el imperio sobre el espacio del Mediterráneo, al centrar la atención, en aquellos sitios donde elites locales "abrazaron con entusiasmo a la cultura romana" (p.218). Así, la romanización fue "resultado de la unión entre las iniciativas del gobierno central y las respuestas locales a ella" (p.218).

Un aspecto de esta unión se expresó en torno al culto imperial, los autores Santero y Gascó (1990) indican que este culto era "una práctica religiosa – política que simbolizaba la unidad y lealtad de las provincias y el ejército para con el emperador. Era además una práctica muy difundida con variaciones geográficas y sociales, que se manifestaba de diversas maneras" (p.40). Sería a través de dichos actos, que las elites locales absorbidas por la administración imperial, podían conservar sus lugares de poder local a cambio de aceptar romanizarse en lo cultural. Así, como indican los autores, mediante los actos religiosos, las aristocracias [tanto los representantes de la administración romana o los representantes de la administración local] ratificaban su status social y privilegios.

No obstante, hechas estas afirmaciones, los autores Garnsey y Saller (1991) explican que lo principal del Imperio Romano, en sus aspectos administrativos, era "edificar una estructura de centros con gobiernos locales que pudieran prestar servicios prácticos al poder imperial" (p.218). Lo cual, permitió que la presencia de la estructura imperial y su

intervención sobre las aéreas locales se expresara por medio de intervenciones esporádicas. Pues, "Mientras que las poblaciones (…) no causaran problemas y cumplieran con sus obligaciones al gobierno central, la administración imperial los dejaba en paz" (pp.226-227).

Esto, advierte la coexistencia que Roma mantuvo frente al heterogéneo mosaico de tradiciones locales del Mediterráneo, sujetas por medio de redes sociales, políticas, económicas y culturales yuxtapuestas; frente a la representación ecuménica elaborada por el estado romano.

A nuestro entender, sería esta trama de relaciones complejas, lo que propició el escenario para el desenvolvimiento de aquello que M. Mann (1991) en "La trascendencia de la ideología: la ecúmene cristiana", denomina como "competencia" entre dos configuraciones de poder político. Éste, explica que la primera configuración, responde a una ideología "que consolidaba la moral inmanente de la clase gobernante romana"[5] ante el conjunto de culturas, creencias e ideologías del mosaico de aldeas, pueblos y tribus de Mediterráneo. Y la segunda configuración, es "el poder trascendente del cristianismo, lo que yo denominaré –dice el autor- *ecúmene* cristiano" (p.431) un poder extensivo e intensivo y de carácter difuso más que autoritario.

A partir de todo lo dicho, comenzamos a interrogarnos: la romanización y el cristianismo, en los siglos I d. C hasta finales del III, ¿Marcharon a la constitución de un proceso que configuró una singular efervescencia ideológica, que transitó en consonancia al desarrollo del poder imperial romano?

Si bien, se conoce que cada fenómeno tuvo su propia consolidación por el espacio del Mediterráneo. El imperio, atravesó por períodos de *pax romana* y fortalecimientos de ideales[6]. Pero en los siglos II y III, el quiebre de orden político – económico-, afectó la vida pública, la cual dejó de ser la expresión de los intereses de la comunidad. Se derivó, a lo que

[5] Cabe aclarar, que en otro capítulo, el autor identifica a dicho grupo: "una clase gobernante universal: extensiva, (…) organizada políticamente y consciente de sí misma culturalmente" que "… podía absorber a todas las elites conquistadas [bajo la romanización]".

[6] La trascendencia de los deberes del individuo – ciudadano en el bien común, la colectividad y el Estado – Emperador.

Mann (1991) identifica como:

> La crisis era de identidad social: ¿a qué sociedad pertenezco yo? Esta crisis se vio generalizada por los éxitos mismos del Imperio Romano y de la civilización helenística, que produjeron principios trascendentales de organización social intersticialmente a partir de sus propias estructuras sociales". El historiador, también expone "… el auténtico logro de la religión cristiana inicial no fue la constitución de una esfera "espiritual" separada, sino lo función innovadora de las dos esferas en una comunidad trascendente y normativa, una ecúmene. (p.441)

Teniendo en cuenta lo esbozado, podemos proponer que romanización y cristianismo se implicaron en un proceso de mutua impregnación. Pues, al concebir la romanización como un conjunto de identidades múltiples, cambiantes y que se interfieren entre sí, proporcionó al Cristianismo -rico en matices, y de numerosas singularidades locales- su progresiva integración al mundo grecorromano[7].

Al respecto, sobre el cristianismo, Fernández Ubiña (2009) dirá:

> esta decisión los enfrentaba […] a nuevos retos, pues el problema principal no era ya la relación con el Judaísmo, sino con el politeísmo clásico, su peculiar función socio – política y su engranaje con las instituciones del Estado. Es posiblemente este reto el que abrió de par en par la posibilidad histórica de que el movimiento cristiano se configurase y se pensase a sí mismo como una religión, y que lo hiciese, en consecuencia, con el significado que el mundo clásico daba a su religión. (p.78)

Desarrollo del proceso

Lo dicho hasta aquí, implica que se indague, sobre algunos cambios y continuidades que se desarrollaron al interior del cristianismo y del mundo grecorromano en la mutua

[7] El autor Fernández Ubiña (2009) indica la espontánea voluntad de implantación que el cristianismo tuvo sobre el mundo grecorromano, al punto que, un conjunto de tendencias y corrientes cristianas, ortodoxas o no, que surgieron en regiones remotas, se dirigieron a Roma, a exponer sus doctrinas religiosas, y desde allí difundirlas por todo el imperio.

impregnación. Sobre el primero, podemos decir, que su transición a una nueva identidad implicó ciertas transformaciones. Por un lado, la renuncia a determinados principios evangélicos (el contacto personal y directo con Dios, el desprendimiento material, y la sencillez doctrinal)[8]. Por otro lado, según Fernández Ubiña (2009) se puso en desarrollo un "… sincretismo religioso trufado de elementos culturales clásicos o de procedencia mistérica" (p.78). Al punto tal que el historiador muestra el considerable "patriotismo" [9] al espíritu cívico o fidelidad al Estado que los fieles cristianos tuvieron mucho antes de la conversión de Constantino. Esto, sin embargo, no conlleva que el cristianismo evitase situaciones críticas. Pues, si bien cobró la figura de una religión de costumbres (superficial) como era el politeísmo clásico[10], no acabó, con la presencia de tendencias disgregadoras, "… el menosprecio social y político del entorno popular, todavía a fines del siglo II parecía (…) condenar a la marginación e incluso a su desaparición" (Fernández Ubiña, 2009, p.79).

Por otra parte, para completar el razonamiento esbozado párrafo arriba, se considera el cambio progresivo que se desarrolló al interior del paganismo y el mundo grecorromano, en torno a los ámbitos urbanos y rurales; sobre su percepción del cristianismo como doctrina. Ante esto, importa decir, que la hostilidad hacia una religión de carácter "supersticioso"[11] -según criterios romanos- que no reconoce la divinidad del emperador, ni *pax deorum,* el culto a dioses paganos, implicó una serie de rupturas entre la ideología romana y el cristianismo: como por ejemplo, las persecuciones. Sin embargo, es

[8] Como ejemplo consideramos, las palabras de Fernández Ubiña (2009) sobre los esfuerzos que apologetas y polemistas cristianos (desde Justino a Tertuliano en el siglo II d. C o Orígenes siglo III d. C) pusieron en valor las bondades de su Dios, ya no identificado con el oscuro mesías judío, sino con el luminoso logos de la sabiduría clásica.

[9] Al respecto, el autor Fernández Ubiña (2007) dirá "la inmensa mayoría de los cristiano, en primer lugar (…) se identificaron con las realidades políticas de su tiempo (…) actitud [que deriva] de un precepto divino (…) el estado romano y sus autoridades fueron instituidas por Dios; según la doctrina paulista y neotestamentaria. Y en segundo lugar (…) se creía que el imperio era fuente de bienestar social y su mera pervivencia retrasaba el temible final de los tiempo" (p.421). Esto, invita a pensar que el cristianismo "sirve a Roma en todo, salvo en el culto a sus dioses y al emperador: no se reza por él, pero si a él" (p.441).

[10] Fernández Ubiña (2009) explica siguiendo las palabras del historiador A. Von Harnak que el cristianismo se transformó "en un ropaje externo, si no superficial, en una religión de costumbres, (…) en la que los fieles apreciaban (…) más intensamente la cáscara que la sustancia" (p.79).

[11] Los romanos la consideran supersticiosa como doctrina: sin lugares, ni imágenes de culto, con rituales mistéricos y de dudosa reputación, y con devotos obsesionados en la idea de que no había más dios que el suyo.

interesante que a largo del siglo III, se hizo cada vez más perceptibles la creciente implantación del cristianismo en la administración pública, el ejército y la clase dominante.

Esto fue posible, explica el historiador P. Brown (1990) en "La antigüedad tardía" a medida que la comunidad clásica poco a poco permitió una estructura de vida grupal, sujeta a ciertas reglas moralistas (solidaridad y colectividad). Al respecto, el autor revela que ésta, devenía de la moral características de los segmentos de la sociedad romana, (baste como ejemplos: la participación en las entregas de alimentos a la ciudad, o la solidaridad implícita del rico ante el pobre, etc.). Eran prácticas clásicas al interior de los hogares modestamente acomodados de Roma – diferentes a las élites notables de la ciudad- que congeniaron con la moral cristiana. Por tanto, se asistió a un cambio de concepción de *comunidad*.

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar a Mann (1991), quien indica que las redes de comercio del imperio fueron conductos de poder para el desenvolvimiento del cristianismo. La ciudad, contuvo una "infraestructura alternativa", de relaciones comerciales y artesanales representados por comunidades de griegos conversos, judíos y posteriormente ciudadanos romanos– que rivalizó al control oficial-. Para el autor, dichos sectores formaron parte de "una comunicación a dos niveles", es decir, al tener interacción con estratos sociales inferiores[12], establecían el desarrollo de condiciones de transmisión ideológica, propicias para las doctrinas cristianas (a través de la circulación del mensaje escrito y su lectura).

Finalmente, al plantear los cambios en la zona rural donde el imperio llegó, ante la presencia del cristianismo, coincidimos con la lectura de Zurutuza (1992) el desarrollo del cristianismo triunfante en la nueva romanitas en el siglo IV, invita a observar que éste desarrolló una práctica: y es que a medida que copaba los ámbitos oficiales urbanos romanos, trató de no prescindir de los sectores rurales como lo había hecho la cultura grecorromana. Como se mencionó anteriormente, esto era posible ante un imperio cuya pragmática era edificar una estructura de centros con gobiernos locales que pudieran

[12] *Illiterati* y excluidos de la cultural y moral de la élite imperial.

prestar servicios prácticos al poder imperial. Mientras esto se cumpliera, la intervención imperial era esporádica. Por tanto, la multiplicidad de cultos locales, incapaces de convertir a las poblaciones de otra localidad, permitió que al llegar mensajes nuevos –como el cristiano- se difundieran con gran rapidez. Por tanto, lo local, "… seguía estando muy disponibles como transmisoras de mensajes dentro de sus reducidos límites" (Mann, 1991, p.443).

Conclusión

Se indagó en torno a la romanización y cristianismo, fenómenos que marcharon a la constitución de un proceso que configuró una singular efervescencia ideológica. La misma, transitó en consonancia al desarrollo del poder imperial romano. Para que ésta fuera posible, ambos fenómenos se implicaron en un proceso de mutua impregnación, lo cual, supuso cambios y continuidades desarrollados al interior del cristianismo y del mundo grecorromano. Así, tendrían lugar transformaciones, por un lado, el cristianismo como *religio licita*. Por otro lado, la adaptación de la romanización ante el cristianismo. Al respecto, la pervivencia de ésta fue posible; si la consideramos como un proceso sujeto a una constante continuidad dinámica frente a los cambios. Con esto, se posterga la idea de que la romanización desapareció una vez que cristalizó la Gran Iglesia y el Catolicismo.

Para desarrollar estos postulados, se examinó el concepto romanización. Se lo entendió como el conjunto de aspectos de carácter cultural, político, económico y religiosos que como redes sociales yuxtapuestas, fueron conflictivas frente a la pretendida representación ecuménica elaborada por el estado romano. Sobre este escenario, se observó el ingreso del Cristianismo. Sobre este, se derivó a la posibilidad de concebirlo como una práctica religiosa, que estuvo sujeto a todo tipo de interpretación. Pues, el cristianismo en su comienzo era un cuerpo doctrinal sujeto a diversas prácticas y credos, que no siguió en todo tiempo y lugar el mismo ritmo ni los mismos cauces. Esto, le permitió desarrollarse en virtud de su propia potencialidad, de los medios culturales y de las tendencias vitales de aquellos espacios entre los que se difundió: En nuestro caso, el nuevo

reto fue su peculiar función socio – política y su engranaje con las instituciones del Estado romano. Esto, evitó que se convierta en una expresión más del amplio panteón de la religión romana.

Bibliografía

Alföldy, G. (1987). *Historia Social de Roma*. Madrid: Alianza.

Brown, P. (1990). La antigüedad tardía. En P. Brown, Y. Thébert y P. Veyne, *Historia de la vida privada: Imperio romano y Antigüedad Tardía"* (pp.229-304). Buenos Aires, Argentina: Taurus.

Fernández Ubiña, J. (1998). La crisis del siglo III: realidad histórica y distorsiones historiográficas. En C. Estepa, D. Plácido y J. Trías. (Coord.), *Transiciones en la antigüedad y feudalismo* (pp.25-52). Madrid, España: Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM).

Fernández Ubiña, J. (2007). Patriotismos y antimilitarismos cristiano. Las relaciones iglesia-estado en época constantiniana. *Gerión. Revista De Historia Antigua*, 25(N° Extra 1), 421-441. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI0707110421A/14008

Fernández Ubiña, J. (2009). Genealogía del Cristianismo primitivo como religión romana. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 59-86. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0909110059A/25663

Garnsey, P. y Saller, R (1991). *El imperio Romano. Economía, Sociedad y Cultura*. Barcelona: Crítica.

Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social*. Tomo I. Madrid: Alianza.

Milia, M. L. y Lizárraga, C. (2007). *El mundo antiguo grecorromano. Una guía para su abordaje*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL. Santero, J.M. y Gascó, F. (1990). *El Cristianismo primitivo*. Madrid: Akal.

Zurutuza, H. (1992). Culturas campesinas en la Antigüedad Tardía. *Anuario*, 15, 29-37.

Zurutuza, H. Botalla, H. Bertelloni, F. (Comps.). (1996). *El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedioevo*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.