



Entrada Libre

Una vida de estudio

Peter Brown

Nacido en Dublín, Irlanda, en 1934, Peter Brown es uno de los historiadores más acuciosos de la Antigüedad tardía, desde una perspectiva que cuestiona a fondo la visión decadente de esa misma etapa, tal como la presentara Edward Gibbon en su obra clásica *Descenso y caída del imperio romano*. Brown ha impartido clases en Oxford, en la Universidad de Londres, en la Universidad de California (Berkeley) y en la Universidad de Princeton. Algo de la amplia obra de Brown ha sido traducida al castellano, como por ejemplo: *Agustín de Hipona* (*Revista de Occidente*, Madrid, 1970; Acento Editorial, Madrid, 2001), *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma* (trad. de Antonio Piñero, Madrid, Taurus, 1991), *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual* (trad. de Antonio Juan Desmots, Barcelona, El Aleph Editores, 1993), *El mundo islámico. Esplendor de una fe* (Barcelona, Folio, 1995), escrito en colaboración con Francis Robinson, y *El primer milenio de la cristiandad* (trad. de Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1997). El siguiente documento es en realidad la transcripción de la conferencia que Brown impartió el 9 de mayo de 2003, dentro del ciclo de Conferencias Charles Homer Haskins, en la reunión anual del American Council of Learned Societies (ACLS) en Filadelfia, Pensilvania. Se tomó de ACLS Occasional Papers (55) y difiere ligeramente de la versión impresa. Nota y traducción de Antonio Saborit.

ME ACUERDO CUANDO en 1988 tuve que realizar el triste deber de escribir el obituario de mi amigo y mentor, Arnaldo Momigliano. Me di cuenta de que para llevarlo a cabo iba a tener que empaparme del fondo intelectual y académico de la Italia en la que creció el joven Momigliano en los años veinte y treinta. De ahí resultó que me viera obligado a estudiar algo sobre la vida y el pensamiento del gran filósofo napolitano Benedetto Croce,

Comprendí, no sin un estremecimiento, que Momigliano era un hombre que me resultaba muy familiar. Lo conocí y lo llegué a querer en las islas Británicas (su patria adoptiva) a partir de los años cincuenta.

cuya filosofía idealista de la historia jugó un papel formativo en la cultura histórica de la Italia de ese tiempo. Ya imaginarán mi sorpresa al leer, en una breve memoria sobre Croce escrita por uno de sus contemporáneos, que en algún momento allá por 1900 el filósofo retó a un colega a un duelo a resultados de un asunto de filosofía metafísica. Este es el tipo de información que lo hace a uno seguir leyendo. Seguí leyendo. No se ofrecía mayor información. El autor de la memoria consideró sencillamente que el hecho era tan normal para sus lectores, parte de la vida académica de Nápoles al comienzo del siglo XIX, que no requería una explicación. La frase quedó ahí, sin vergüenza alguna, sin glosar. Fue como llegar a una entrada en la *Anglo-Saxon Chronicle*: “Ese año se vieron dragones en el cielo”. Comprendí, no sin un estremecimiento, que Momigliano era un hombre que me resultaba muy familiar. Lo conocí y lo llegué a querer en las islas Británicas (su patria adoptiva) a partir de los años cincuenta. Más aún, los mayores representantes del mundo cultural y académico en el que él echó sus primeras raíces —Benedetto Croce entre ellos— me resultaban tan opacos como si hubieran sido merovingios. Una sana sensación de otredad se interpuso entre mi propia persona y las de ellos.

Poco después me di cuenta de que yo también podía resultar un merovingio para otras personas. Leí el borrador de un artículo que afirmaba con absoluta confianza que mi propia obra sobre la Antigüedad tardía mucho le debía al haber tomado seminarios con Mary Douglas en Inglaterra y con Michel Foucault en Berkeley. Esta atildada imagen de la correcta transmisión del saber, por medio de potentes seminarios en centros de saber de alto perfil, encerraba un anacronismo tan craso como el que hay en esas encantadoras cartas apócrifas del periodo de la Antigüedad tardía en las que Pablo le escribe al filósofo Séneca, o Sócrates aconseja a su sabio colega Plotino —un neoplatónico que vivió en Alejandría y Roma, nada más que siete siglos después—. Con semejantes aseveraciones, todo un mundo intelectual —con sus precisos ámbitos institucionales, con sus formas particulares de comunicación y, hay que añadir, con los horizontes implacables que ese mundo impuso en el campo visual de quienes reflexionaron y trabajaron en él— adquiere la llaneza de un cuento de hadas.

A decir verdad mi relación con Mary Douglas consistió, primero, en un electrizante té al final de la tarde en el Commonwealth Club en Londres en 1968. De aquí vino la lectura extasiada de su libro *Purity and Danger* [*Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 2000] a lo largo de numerosas noches en el baño de mi departamento. Pues en el Oxford de los sesenta era en el baño —un lugar de relajación privada cuida-

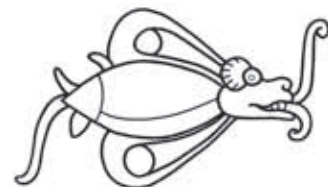
dosamente al margen del mundo “real”— y no en la elevada seriedad de la sala de seminarios que hoy conocemos, que tenía lugar la absorción de otras disciplinas. Poco tiempo después leí el manuscrito de *Natural Symbols* [*Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, trad. de Carmen Criado Fernández, Madrid, Alianza Editorial, 1988], esta vez en el transcurso de numerosos viajes en el tren directo Oxford-Paddington.

En cuanto a Michel Foucault, una intensa discusión de dos horas en la Bear’s Lair en Berkeley, hacia finales de 1980, sobre la relación de la idea de Agustín sobre la concupiscencia y la idea de Juan Casino sobre la lucha espiritual formó la base de una amistad intelectual, la cual condujo a encuentros posteriores en la cafetería de University Books en Bancroft y en el French Hotel en Shattuck —conversaciones intensas pero en buena medida improvisadas que acabaron, por desgracia, debido a su prematura muerte. No fueron seminarios.

El error de este bien intencionado estudiante de la historiografía de los tiempos modernos me hizo darme cuenta de que bastaba el paso de unas cuantas décadas, y en mi caso el haberme mudado a unos cuantos miles de millas de distancia del mundo académico en el que me formé, para volverme una figura distante, para otros e incluso para mí, cuya trayectoria intelectual se cumplió según formas de la actividad académica que están separadas del presente por una gran extrañeza.

Es por esta razón que le doy la bienvenida a la oportunidad que ofrece la Conferencia Haskins para dar rienda suelta, esta tarde, a una aproximación abiertamente autobiográfica a mi propio trabajo. Pues uno no hace lo que los franceses llaman *égo histoire* por mero egoísmo. Más bien, los académicos se tendrían que convertir, de vez en cuando, en historiadores de sí mismos para aprender algo de humildad intelectual. Un poco de historia lo reubica a uno en su lugar. Equilibra el amable inclin de los letrados a pensarse como planeadores, suspendidos en silencio y en olímpica paz sobre su terreno, tal como éste se ha venido a extender a sus pies en el transcurso de los años. Sólo que la vida real, uno lo sabe, nunca ha sido de esta manera. No somos planeadores. No somos en nada distintos a las figuras históricas que estudiamos en el remoto pretérito: somos seres humanos atrapados en la firme particularidad del espacio y del tiempo.

Así que permítaseme dejar el alto aunque en cierto modo irreal punto de mira del planeador para aterrizar, en primer lugar, en la Bretaña de la posguerra. Estamos en un mundo cuyas formas de actividad académica eran muy distintas a los que hoy prevalecen en los modernos Estados Unidos. En 1948, a la edad de trece años y proveniente de Irlanda, arribé a una escuela pública —esto es, a una escuela secundaria de



paga— en Shrewsbury en Inglaterra. Era el hijo de un ingeniero formado en Dublín, quien acababa de regresar de Jartún en Sudán, habiendo visto las primeras pruebas de vuelo de un nuevo avión de propulsión a chorro. Yo mismo me había convertido en un atento astrónomo amateur y había vuelto a inventar la pólvora en detrimento de la alfombra de una tía. Mi intención era ingresar al área de ciencias de mi nueva escuela. El director de mi escuela me citó en su estudio. Entre bocanadas de su pipa anunció con absoluta seguridad: “Brown, usted salió muy bien en el examen de admisión como para irse por la ciencia. Usted... se meterá a griego”. Y griego fue a lo que me metí, así fuera sólo un año, antes de presentar el Primer Certificado y luego dar el paso del alto llamado de un académico en letras clásicas dentro de la tradición de la escuela pública inglesa al estudio de la mera historia.

Pero en ese año llegué a sentir que, para un joven irlandés de familia protestante, “meterse a griego” no era exactamente lo mismo que “meterse a clásicos” para mis condiscípulos ingleses. Los clásicos, para quienes los impartían, representaban el camino de regreso al *tiempo de ensueño* de la civilización europea. Aprender griego era ingresar a un mundo de formas perfectas —en el lenguaje, el arte y la cultura— sin la mácula del mero paso del tiempo. Era, más que nada, el camino de regreso de un presente aún agobiado por la herencia de la cristiandad tradicional a una época a la que se veía sin los nubarrones de las supersticiones, la intolerancia y las inhibiciones de siglos posteriores más tristes.

Para mí no fue eso. “Meterme a griego” fue regresar al Nuevo Testamento, y, por medio del Nuevo Testamento, a los orígenes de la propia cristiandad, teniendo de fondo el creciente territorio del viejo Cercano Oriente. La Atenas clásica y “la gloria que fuera Grecia” eran extrañamente periféricas al mundo de los Evangelios y de los *Hechos de los apóstoles* que el estudio del griego abrió para mí en esa época. Un mundo antiguo en el que ni judaísmo ni cristianismo tenían un lugar y para mí no podían ser otra cosa más que un sueño brillante pero insustancial. Sólo el mundo antiguo en sus últimos siglos fatales era capaz de explicar el mundo en el que yo mismo vivía: un protestante en una Irlanda dominada por un catolicismo romano que sostenía provenir en línea directa del pasado medieval posromano, y un muchacho que había sido un niño en Jartún —en donde, así me lo contaban mis padres, había recibido la bendición del emperador de Etiopía Haile Selassie ni más ni menos— y que siempre miraba, a lo largo de los años de la guerra y después, hacia el Medio Oriente, en donde trabajaba su padre y en donde los antiguos monumentos de Egipto y las ciudades en ruinas de los tiempos



helenos y romanos estaban a la mitad de lo que hoy son sociedades musulmanas. Si iba a “meterme a griego” era para estudiar un mundo antiguo con un futuro rico ante él —y la clave para ese futuro se localizaría en el periodo que luego conocí como la Antigüedad tardía.

Casi diez años después, en 1956, fui requerido por otra figura de autoridad. Esta vez fue el catedrático real de Historia, Vivian Galbraith, un decano de la profesión medieval. Él me iba a entrevistar sobre mi supuesta línea de investigación para una tesis sobre historia medieval. Estaba reclinado ante la chimenea en sus habitaciones en Oriel, moviendo las brazas con un pincho. Sin voltearme a ver me preguntó de pronto: “Bien, Brown, ¿tiene usted un obispo? Todo mundo, ha de saber usted, debe tener un obispo”.

De hecho tenía uno, un obispo del siglo XV. Mejor aún, tenía un obispo inglés; y lo mejor de todo, tenía un obispo, de hecho toda una serie de obispos, entre ellos Henry Chichele, arzobispo de Canterbury, el obispo Beaufort y el cardenal Morton, cada uno con un completo registro por medio del cual podía estudiar los detalles de la administración episcopal y de la administración de la Iglesia y del Estado al final de la Edad Media. Pues estudiar algún aspecto de la historia administrativa y política de la Inglaterra del final de la Edad Media por medio del acceso directo a archivos no leídos hasta ese momento se tomaba, en el Oxford de ese tiempo, como un boleto hacia la madurez académica.

En breve dejé a mi obispo. La suprema buena suerte de una beca en All Souls College —el equivalente a una beca posdoctoral, pero mantenida a lo largo de siete años— me dio la oportunidad de empezar a aprender las habilidades de un historiador de la Antigüedad. De nuevo me “metí al griego”. Sin embargo, en unos cuantos años volví a reaparecer con obispo. Pero este obispo en particular había vivido más de mil años antes y a unas mil millas al sur de donde se encuentran normalmente los obispos en la Escuela de Historia Medieval de Oxford, era Agustín de Hipona.

En esta elección, me parece, permití que una específica formación protestante irlandesa determinara mi elección del tema. Tan interesado como me sentía por el estudio de la Edad Media, y en muchos sentidos extasiado por la total hermosura de los edificios provenientes del final de la Edad Media de Oxford, así como por las exquisitas iglesias medievales en sus alrededores, no me movía una nostalgia anglicana específicamente inglesa por el pasado medieval. Para mí lo relevante en la historia del cristianismo en realidad había pasado en los siglos anteriores a la Edad Media, en la Iglesia primitiva; y buena parte de eso había sucedido muy lejos de Inglaterra: en

Para mí lo relevante en la historia del cristianismo en realidad había pasado en los siglos anteriores a la Edad Media.

Hasta el día de hoy el estudio de la experiencia religiosa divorciado de un contexto social preciso siempre me ha parecido un ejercicio singularmente banal.

el Medio Oriente —el antiguo Cercano Oriente de la Biblia— y, subsecuentemente, a lo largo del litoral del Mediterráneo clásico. Pero al elegir el estudio de Agustín de Hipona seguía siendo fiel a un aspecto importante de mi formación como estudiante de licenciatura como medievalista. Pues lo que más me importaba, en aquel momento, era de qué manera la vida de Agustín, y, en especial, la forma en la que pasó sus últimos treinta y cinco años —de los 41 a los 76— como obispo católico en el norte de África, iluminan el proceso por medio del cual la iglesia cristiana ascendió al poder en la sociedad romana. Así, las actividades de Agustín y sus contemporáneos se pueden ver como los cimientos para el dominio futuro de la iglesia católica en la Europa occidental de la Edad Media. En un proceso lento pero continuo, que abarcó de los días de la caída de Roma a la Reforma, los obispos de finales de la Edad Media del profesor Galbraith provenían todos de mi obispo.

Es importante dejar esto en claro. A pesar de la elevada estatura espiritual de su héroe, no concebí mi biografía de Agustín nada más como una aportación a la historia religiosa de la Antigüedad tardía. Lejos de eso. *Religion and Society in the Age of St. Augustine* —el título de mi primer compendio de ensayos— fue en cierto modo un *cri de guerre* para mí: fue el lema de toda una empresa académica. Religión sin sociedad no me interesaba en lo más mínimo.

Esto no era tan sorprendente. Ser miembro de la minoría protestante del sur de Irlanda fue crecer en un mundo en el que la religión impregnaba por completo todos los aspectos de la vida social de la propia comunidad del mismo modo en que impregnaba la vida de la mayoría católica. Religión e identidad iban de la mano. Me acuerdo que a los seis años de edad me interesaban muchísimo los vaqueros, como era de suponerse. Pero algo me impedía identificarme plenamente con estos nuevos héroes. Los vaqueros ¿eran católicos o eran protestantes?

Hasta el día de hoy el estudio de la experiencia religiosa divorciado de un contexto social preciso siempre me ha parecido un ejercicio singularmente banal. Una historia del ascenso del cristianismo que no tenga raíces en una historia precisa y actualizada de las circunstancias sociales, económicas y culturales del imperio de este último y la temprana Edad Media es, de manera muy sencilla, algo que no es historia.

Se dice fácil. Pero desde la escritura de *Agustine of Hippo* he tratado de hacer eso lo mejor posible. Lo que es relevante en esta ocasión es señalar que ha sido una tarea fatigante, y con frecuencia ardua. Nada puede crear más confusión que tratar la evolución de la obra de un académico como si esta hubiera seguido una trayectoria preestablecida, acosada con un caso preternatural, sin duda, sin falsos inicios, y, sobre todo,

sin una dolorosa idea de la ignorancia y de la necesidad de la ayuda de los demás.

ASIMISMO SE TRATA de una empresa que depende, más íntimamente quizá de lo que a veces estamos dispuestos a admitir, del tono y los recursos distintivos de los medios académicos en los que nos encontramos. Como emigrante en Estados Unidos he conocido varios.

El primero fue la sala baja de lectura de la Biblioteca Bodleiana en Oxford. Vista en retrospectiva, esa sala de lectura tiene algo tan extraño —en los cincuenta y sesenta—, tan distante de los modernos académicos y tan en necesidad de una reconstrucción paciente como son los tranquilos círculos de estudio de un filósofo de la Antigüedad tardía o el ruidoso mundo petulante de un extinto *grammaticus* romano al que le presto cada vez más atención.

Era un de mundo libros, cada uno con hondas raíces en el paisaje de una sola biblioteca. Los libros sólo eran accesibles en un lugar, para lectores decididos, los cuales por decisión propia habían asumido la cualidad de los rasgos naturales. Año tras año eran visibles en sus mesas. A lo largo de los años, de 1953 a 1978, pasé de un estatus a otro. Durante este tiempo cambió con frecuencia mi manera de pensar. Pero en la sala baja de lectura de la Biblioteca Bodleiana nada parecía cambiar. Enfrente de mí, por ejemplo, se sentaba siempre una autoridad reconocida en la relación entre las lecturas de las Escrituras realizadas por Agustín y la liturgia de Hipona. No era miembro de la universidad, sino un clérigo que venía con frecuencia de su vicaría rural en Oxfordshire. Me di cuenta que usaba pantuflas. Con frecuencia las pantuflas parecían ganarles a los libros y se quedaba dormido. Un joven entonces, me preguntaba si en realidad podía confiar en las opiniones sobre el cisma donatista de una persona tan somnolienta. Pero el reverendo caballero representaba un mundo de saberes más amplio, abierto a más profesiones y capaz de nutrir muchas más formas de iniciativas académicas que las que ahora espero encontrar, entre mis colegas, en la sala de un seminario. Para personas como él —para personas de conocimientos y cultura general, que no eran necesariamente académicos— así como para mis estudiantes y colegas en Oxford fue que escribí mi *Agustine of Hippo*, y me salí de mi camino para asegurarme que lo publicara en Inglaterra la editorial Faber de Londres y no una imprenta universitaria.

Figuras como aquella comunicaban la quietud misteriosa de una vida de estudio compartida. Los libros que leíamos juntos en esas mesas (y no el agitado mundo del seminario y del programa de posgrado) eran nuestros verdaderos interlocutores. Eran las eternas colinas sobre cuyo fondo cada uno de noso-

Los libros que leíamos juntos en esas mesas (y no el agitado mundo del seminario y del programa de posgrado) eran nuestros verdaderos interlocutores.

tros definía su propia iniciativa intelectual, con la feroz, si bien rara vez articulada, urgencia del joven por dar un nuevo sentido a las viejas historias contenidas en tantos de estos libros. Fue mi primera experiencia con la saludable extrañeza de un medio académico definido.

Desde la ventaja de un cuarto de siglo de vivir en Estados Unidos me resulta fácil delinear —incluso edulcorar ligeramente— la extrañeza de la Biblioteca Bodleiana de los años sesenta y setenta. Más difícil es dar con el sabor exacto de la rareza de Berkeley en 1978, vista por la mirada de un recién llegado de las islas británicas. Lo que me impresionó de inmediato y con más fuerza fue el hecho de que en Berkeley la universidad parecía, a primera vista, abarcar toda la cultura. En Inglaterra mi vida intelectual había sido “polifocal” de manera autoconsciente. Se estaba de acuerdo en que en Oxford era donde los aburridos dones realizaban lo suyo: transmitían un “saber divino”, absorbido en la Biblioteca Bodleiana, en buena medida tal y como lo describí. Pero fue en la cultura metropolitana de Londres en donde hubo que encontrar las respuestas a los secretos de la naturaleza humana: entre psicoanalistas en Maida Vale y Hampstead, en centros vibrantes de antropología y de estudio etnográfico reunidos en torno a instituciones fomentadas por los generosos horizontes de un ex Imperio, en tradiciones europeas de historia cultural asociadas al Instituto Warburg en Bloomsbury. La relación de uno con los marcos teóricos en los que uno se apoyaba para darle sentido a los fenómenos sociales y religiosos de la Antigüedad tardía estaba debidamente dividida en compartimentos. Uno leía sus textos de la Antigüedad tardía “en Bodley”. Pero uno leía a Mary Douglas en el baño, o en el tren que “subía” a Londres (¿o “bajaba”? Lo olvido, pero se trataba de una dirección que en 1970 seguía cargada de un considerable significado cultural y social).

En Berkeley no existía esta amable división. En apariencia, en seminarios por todo el *campus* se leía a Mary Douglas durante todas las horas del día, en todo tipo de facultades y por estudiantes de todos los niveles. No tenía uno permitido estar al margen de estas cosas. La primera vez que me topé con colegas en mi campo fue en un seminario en el que discutieron el borrador de mi *Cult of the Saints*. Me llamaron la atención cortésmente, mas no en términos vagos, por no haber mencionado la palabra “liminar”. Tenían razón, desde luego. Salí de ahí y leí obedientemente mi Victor Turner.

Pero me fue imposible no darme cuenta de los términos tan diferentes en los que se absorbían las conjeturas teóricas en este nuevo medio. Este no era un mundo “polifocal”. Las buenas cosas “de por ahí” no deben permanecer a cierta distancia, sino darle un pellizco a la conciencia y abrir las mentes hasta



de los rectores de Oxford. Deben ingresar lo más pronto posible y encontrar expresión en las estructuras de la universidad. En breve me di cuenta de que la palabra “interdisciplinario” suscitaba una sonrisa en los labios de los decanos y estaba calculada para conmover los corazones de los cuerpos fundadores. También me di cuenta de que en la evaluación de candidatos o de proposiciones de investigación en competencia, la voz “pobreza teórica” salía con un efecto decisivo de los labios de los oponentes. Claramente, para el joven aspirante, como para sus maestros, el camino hacia la madurez no estaba en la elección de un obispo sino en la elección de una “teoría”.

Esta fue una fuerte primera impresión. Pero en muchos sentidos sólo tocó la superficie de mi vida. Lo que me conmovió más profundamente, a la larga, fue aquello para lo que no estaba preparado: una novísima elevada seriedad que surgía de los ritmos diarios de mis clases. Es difícil comunicar a un público estadounidense hasta qué punto el sistema en el que el estudiante elige sus materias, el cual damos por hecho en nuestras universidades, es capaz de ampliar el corazón de aquellos que llegan a él provenientes de otros sistemas de enseñanza. Dar clases en Oxford o en Londres en los setenta era pasar semana a semana grandes periodos de tiempo acicalando a jóvenes relativamente sofisticados en el final de su adolescencia, de suerte que pudieran brillar en un examen final en campos que siempre eran más amplios que la propia especialidad de uno mismo y cuyos principales temas habían sido establecidos por una larga convención académica. El colectivo sentido común de la academia inglesa en su aspecto más sofocante descansaba fuertemente en el *syllabus* de esos exámenes finales. No debe sorprender que este rígido sistema produjera una marca particular de “sabiduría tutorial”. Ésta consistía del esfuerzo por hallar algo que decir que fuera nuevo e inesperado sobre tópicos convencionales en los que las respuestas usuales eran de una aplastante predecibilidad. Era un sistema que producía, lo mismo en los perspicaces maestros jóvenes que en los estudiantes brillantes, un horror a lo obvio. Pues el empeño principal del maestro, y luego del examinado, consistía en traer una poca de “distinción”, un poco de pasión y de extrañeza en lo que se suponía que todos, como fuera, ya sabían, si bien de una manera más pedestre y desde el lugar común.

Al hacer en gran medida responsable al profesor de su propia especialidad, y al insistir en que esta especialidad se debía enseñar en todos los niveles —desde los mejores estudiantes graduados hasta los absolutos novicios— el sistema en el que el estudiante elige sus materias le ofrece a los obvios menospreciados de siempre la oportunidad de socializar con el maestro. En el momento en que llegué a Berkeley me vi sometido

El colectivo sentido común de la academia inglesa en su aspecto más sofocante descansaba fuertemente en el syllabus de esos exámenes finales. No debe sorprender que este rígido sistema produjera una marca particular de “sabiduría tutorial”.

a bruscas preguntas sobre temas que caracterizaron al periodo asociado con el fin del mundo antiguo y el nacimiento de la Edad Media desde los días de Edward Gibbon. Estas eran las preguntas convencionales que los sabios tutores de Oxford tendían a dar por sentadas o sacarse de la cabeza como algo irremediablemente *uncool*. ¿Por qué acabó el paganismo? ¿Qué provocó la expansión de la iglesia cristiana? ¿Fue bueno para el sexo el ascenso del cristianismo?

No hay nada más refrescante para la mente, tras una etapa de cierta sofisticación frenética, que volver a las viejas preguntas en un medio nuevo. Berkeley era precisamente el lugar para esto. Bajo un cielo por lo general tan azul como un fresco del *Trescento* italiano y a la sombra de los grandes edificios de Bellas Artes, que le daban a Berkeley —la orgullosa “Atenas de la costa occidental” — la apariencia de la Atenas romana del clásico tardío del emperador Adriano y de Herodes Ático (mis personajes) antes que la apariencia de la Atenas de Pericles, me vi atraído a temas y estilos de presentación que yo no esperaba abordar. Me vi absorbido por la búsqueda de la santidad entre los hombres y las mujeres de la Antigüedad tardía. En esta elevada búsqueda ¿qué imágenes se asumieron de la persona humana? ¿Qué recursos del alma y del cuerpo humanos se creían movilizar en el régimen ascético asociado a “mis” santos varones? ¿Cuál fue el efecto de la renuncia ascética sobre la vida social y física asociada convencionalmente a las personas “normales”? ¿Cuál, de plano, fue el efecto de las radicales nociones cristianas de la santidad sobre la sexualidad y el matrimonio? Estas preguntas básicas se hacían con vigor en un tiempo en el que la “política sexual” estaba en el aire por todo Estados Unidos. Para responderlas me puse a escribir *The Body and the Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. *The Body and the Society* fue, en mucho sentidos, un nuevo tema para mí. En Inglaterra, la principal hincada de mi trabajo había consistido en movilizar las conjeturas de una tradición en buena medida británica en la antropología social para explicar cómo funcionó lo “santo” en la sociedad de la Antigüedad tardía. Lo que en ese tiempo atrapó mi atención fueron precisamente las figuras y prácticas que clamaban por una explicación para los lectores modernos, quienes tendían a tomarlas como algo más que un poco raras: santos locos de Siria, adoradores en santuarios milagrosos, formas de ordalías del comienzo de la Edad Media por medio de batallas o de hierros candentes. Mientras más raro el fenómeno, más me atraía. Pues por medio de él tenía la esperanza de atisbar el largo y lento artificio de las comunidades premodernas del final de la Antigüedad que encontraban llanamente a esas figuras y a esas prácticas no sólo aterradoras sino útiles. Mi deseo era devolver hasta a las figu-



ras más llamativas, a las más repugnantes para el observador moderno, algo de su prosaico rostro humano.

Pero las seguía viendo, por así decirlo, desde afuera. Lo que en ese entonces no había hecho era preguntarme lo que era para los hombres y las mujeres el esforzarse de tal manera para alcanzar tales formas de santidad dramática; o lo que significaba sentirse atraído por tal santidad de parte de aquellos que buscaban a santos y santas no sólo porque eran “útiles”, sino porque eran figuras admirables y hasta imitables. Más aún, fui consciente de que el cristianismo ascético no fue el único movimiento religioso en la Antigüedad tardía. Al explicar el papel social de los casos extremos de la santidad cristiana —tales como el papel de día a día de Simeón el Estilita, trepado en su columna de treinta metros entre los pueblos del norte de Siria—, no había encontrado aún una manera de explicar las formas de la autoridad religiosa vinculadas a formas de santidad menos dramáticas en su desafío al mundo. Yo había seguido la literatura sobre el papel del rabino en el judaísmo de la Antigüedad tardía, del filósofo en los círculos paganos, del sabio *sufi* y del *alim* en el islam medieval y hasta en el moderno. Pero hasta ahí no tenía palabras con las cuales hablar de estas personas. Llanamente, no podían ser atrapados en la misma red de explicaciones como yo había hecho con los santos más llamativos del mundo cristiano.

Viajes recientes a los países islámicos —en Irán, Afganistán y Egipto, entre 1975 y 1978— me acababan de dejar con la boca abierta. No había tenido problema con los ruidosos santuarios curativos, pero en cambio me habían interpelado cosas más comunes y corrientes. Me intrigaron las claras formas asumidas por la comunicación del saber entre el *ulema* musulmán, por la tenacidad de los códigos morales hechos para abarcar comunidades enteras de personas casadas, y por el muy real equilibrio y decoro que es un rasgo tan distintivo de tantos musulmanes en sus relaciones entre sí y con los de fuera. Otras figuras provenientes de la Antigüedad tardía que los dramáticos santos ascéticos en los que me concentré —los serenos sabios paganos, los numerosos productos bien acicalados de la tradicional *paideia* del clásico tardío, los rabinos judíos: personas casadas, a sus anchas en su medio social— ahora vinieron a la mente como análogos, en mi propio periodo, para muchos de los fenómenos que había observado en los países islámicos y que había discutido con importantes estudiosos del islam.

Al mismo tiempo leí el sugerente ensayo de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, aparecido en 1981 [*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio Tauste, Madrid, Siruela, 2006]. Es importante recapturar algo de la impresión que en mí hizo este ensayo de 45 páginas.

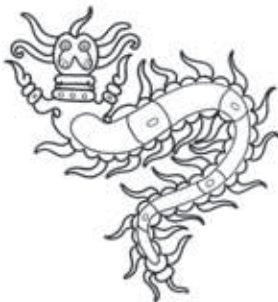
Me intrigaron las claras formas asumidas por la comunicación del saber entre el ulema musulmán, por la tenacidad de los códigos morales hechos para abarcar comunidades enteras de personas casadas, y por el muy real equilibrio y decoro que es un rasgo tan distintivo de tantos musulmanes en sus relaciones entre sí y con los de fuera.

De él aprendí a sentir el peso existencial de la seriedad moral con la que los textos de la filosofía antigua (ahora alineados junto a mí en la Sala del Seminario de Clásicos en la Biblioteca Dow, que daba hacia el Golden Gate, o en la biblioteca de la Graduate Theological Union, bajo las palmeras borrachas de la *Colina Sagrada*) los leyeron sus autores originales y sus ataques. La insistencia de Hadot sobre la filosofía como una forma de vida en la Antigüedad clásica y su exégesis de los textos filosóficos clásicos hechos para suscitar una lenta pero segura transformación del yo, le dieron un rostro y una sinceridad humanas, por lo menos, a lo que antes había tendido a parecerme más que una etérea corrección moral. Hadot modificó todo eso para mí. Ante la vista apareció una búsqueda no cristiana de la santidad, soberbiamente seria y desafiantemente distinta en sus supuestos sobre la naturaleza de la persona humana. Sin Hadot no me habría fijado con tanto interés en la obra de su colega en el Collège de France, Michel Foucault. En su libro *La preocupación de sí mismo*, Foucault hizo patente su deuda con Hadot, del mismo modo en que Hadot, en una serie de artículos luminosos, marcó su distancia de las preocupaciones propias de Foucault y desafió, si bien de manera idiosincrásica, su lectura de los textos antiguos. A pesar de mi gratitud hacia la obra de Foucault y mi aprecio a su amistad, en mi mente siempre aparece en primer lugar *Exercices spirituels* de Hadot —el cual, para nuestra vergüenza como cultura académica, no fue asequible en traducción al inglés sino hasta 1995.

Así, lo que me llevó a la escritura de *Body and Society* fue el desafío de otras formas de santidad —asociadas en mi reciente experiencia del mundo islámico— combinadas con el llamado urgente de Hadot para tomar en serio la sinceridad moral de los predecesores y contemporáneos paganos de los santos cristianos.

En muchos sentidos, *Body and Society* resultó un ameno libro anticuado. Iba lentamente de un autor cristiano a otro, tratando de escuchar seriamente a cada uno en su turno. Se concentró en la manera en la que experimentaron sus propios cuerpos los hombres y las mujeres al inicio de la cristiandad. Trató de hacerle justicia al contexto social y moral que le permitió a los escritores de la época lanzar, con tal vigor, tantas opiniones osadas y escandalosas sobre la sexualidad y el matrimonio.

Sobre todo fue un libro en el que se puso en pausa mi anterior deleite por la explicación. Ya no quise mostrar con total transparencia y entendimiento a las personas que el lector encontraría en este libro, como lo había intentado hacer, con gusto, al enfrentar figuras aún más extrañas en una etapa más temprana de mi trabajo, cuando estaba aún en Inglaterra. Quise



afirmar que los autores antiguos se dirigían a nosotros con serenidad y con sus propias voces. Quise recobrar, para el lector moderno, algo del peso de las elecciones vitales que ellos hicieron, de la solidez de los ideales que siguieron y de las reservas de calor y confort provenientes de Dios y de sus compañeros en las que tenían la esperanza de apoyarse al fatigar el que fue muchas veces un largo y duro camino.

Asimismo fue, me atrevo a decir, una especie de libro con la típica “pobreza teórica”. No era el libro que las numerosas imágenes convencionales sobre Berkeley —incluidas las mías, en mi primer contacto con ésta— lo habrían hecho a uno esperar que emergiera de la Universidad de California. Pero en su deuda con los recursos de las bibliotecas teológicas de la *Colina Sagrada*, con la cualidad deliciosamente anticuada, en cierto modo *Beaux Arts*, de los acervos de su Sala del Seminario de Clásicos, y, sobre todo, con la urgencia de respuestas directas a las preguntas convencionales hechas patentes por sus estudiantes, *Body and Society* (aunque finalmente lo acabé en Princeton) fue en buena medida un “libro Berkeley”.

Regresar a la costa este, proveniente de Berkeley, en 1983 fue arribar, de inmediato, a una atmósfera más fortificante. En los debates metodológicos de la época había una sinceridad sectaria que en Berkeley pasé por alto. En retrospectiva, esto lo atribuyo a cierta inocencia deliberada de mi parte. Pues yo seguía recién salido de un sistema británico en el que los académicos habían funcionado sobre una imagen del mundo caracterizada por un elemento de ingenuidad estudiada. En toda universidad, así decidimos creerlo, existían dos tipos de personas: académicos y políticos. Sabíamos quiénes eran los políticos. Sabíamos lo que hacían. A veces nos ayudaban. Las más de las veces frustraban nuestros altos objetivos. Con frecuencia veíamos sus maniobras, en Common Room, Senate House y Convocation, como calamidades que de vez en vez nos caían para poner a prueba la paciencia de los santos. Lo que ahora presencié, con cierta aterrorizada fascinación, fue algo muy diferente: académicos haciendo política con la academia misma. Me dicen los historiadores del periodo que en ese tiempo disfruté el privilegio de presenciar las últimas fases de la *cultura de las guerras*. Francamente no me gustó lo que vi. Si la insistencia en el compromiso con la “teoría” en los estudios históricos conduce a esto, entonces no deseo seguir este camino.

Pienso que ya se habrán dado cuenta de que guardo un afecto especial por las bibliotecas de las diversas universidades a las que he estado asociado. El contenido, hasta la disposición, de una buena biblioteca puede hacer más por masajear la mente, a la larga, que cualquier número de seminarios ejemplares o de colegas estimulantes. Y en las bibliotecas de Princeton encon-

En toda universidad, así decidimos creerlo, existían dos tipos de personas: académicos y políticos. Sabíamos quiénes eran los políticos. Sabíamos lo que hacían. A veces nos ayudaban. Las más de las veces frustraban nuestros altos objetivos.

Los problemas del ejercicio del poder dentro de las estructuras imperiales del posterior imperio romano, por ejemplo, asumieron una nueva urgencia para mí —y no menos cuando el advenimiento de la Perestroika en la Unión Soviética...

tré la abundancia de Dios. En la Biblioteca del Instituto de Estudios Avanzados encontré una inigualable y activa colección de material sobre todos los aspectos del mundo antiguo: arqueológicos, epigráficos y papirológicos, así como textuales. Lo mismo se puede decir de la Biblioteca Firestone y de las secciones arqueológicas de la Biblioteca Marquand, mientras que Firestone, junto con la Biblioteca Speer del Seminario Teológico de Princeton, abarcaba toda la patrística, la temprana Edad Media y las etapas medievales. Mucho antes que mi colega Anthony Grafton me iniciara en *The Sad History of the Footnote* [*Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, Buenos Aires, FCE, 1998] ya tenía el hábito de referirme a Princeton como la “capital de las notas al pie del mundo occidental”. Sabiendo lo mucho que amo una buena nota al pie, créanme que para mí este fue el mejor término de afecto.

Pues hay algunas cosas que se pueden hacer mejor por medio de buenas notas al pie. La erudición, diversa y concreta, es el único camino hacia las áreas cruciales de estudio de la Antigüedad tardía. Pues fue en Princeton que me llegué a sentir libre para moverme, de nuevo, al final de los ochenta y principio de los noventa, hacia áreas de investigación que resonaban más cabalmente con el medievalista *manqué* que hay en mí. Al cabo de años de estudiar imágenes elevadas de la persona humana, deseaba encontrar de nuevo algún escape para mi idea de lo concreto. Esto fue lo que por mí hicieron las fabulosas bibliotecas históricas y arqueológicas, y en especial cuando deslumbraron y estimularon aún más mi lectura, como en estos años los renovados turnos de viaje hacia paisajes de la Antigüedad tardía en el Medio Oriente —a Turquía, Siria, Jordán e Israel.

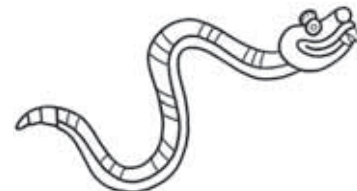
Los problemas del ejercicio del poder dentro de las estructuras imperiales del posterior imperio romano, por ejemplo, asumieron una nueva urgencia para mí —y no menos cuando el advenimiento de la *Perestroika* en la Unión Soviética, tras 1986 y el fenómeno inmediatamente anterior de los disidentes rusos, reveló a los observadores occidentales algo de la complejidad del papel de la autoridad moral en la política de un estado autocrático vacilante.

El trabajo que yo ya había realizado —bajo la inspiración de Pierre Hadot— sobre el papel del autoformador asociado con la *paideia* de las clases gobernantes en el imperio oriental de los siglos IV y V, y sobre el estatus inusualmente ejemplar que gozaban los filósofos paganos en un mundo nominalmente cristiano, ahora fluyeron naturalmente a mi estudio del más ancho mundo del poder y su control. Me impresionó la manera en la que el decoro asociado a la *paideia* actuó como una forma de freno sobre la violencia y sobre el ejercicio del poder gubernamental entre las elites educadas del Mediterráneo de

la Antigüedad tardía. Mientras escribía *Power and Persuasion in Late Antiquity*, al comienzo de los noventa, me asomé con deleite sobre temas que eran relevantes para la redefinición de la noción del estado mismo en la Europa oriental y en el Medio Oriente. Al mismo tiempo, tales temas eran la materia de notas al pie eminentemente satisfactorias: los detalles de la política urbana en Antioquía en la época de Libanio, los mensajes culturales y políticos transmitidos en las inscripciones hechas en honor de gobernantes en lo que hoy son pueblos fantasmas en el interior de Turquía, Grecia y Siria, la disposición de los palacios de los obispos y la reposición de *hippodromes*, y, por último mas no por ser menos, las visiones teológicas de un perico mascota, puesto a repetir versos contenciosos de tendencia monofisita en el atrio del Gran Templo de Antioquía. Sentí que mis pies volvían a pisar tierra firme.

Pues de nuevo había encontrado el camino de regreso hacia los obispos. Y eran diferentes a lo que habían sido la última vez que los visité —para entonces unos treinta años antes— en mi estudio sobre *Agustine of Hippo*. Pues ni soñaba, al concluir *Agustine of Hippo* en 1967, que a partir de 1981 el cuidadoso “rastreo” de las bibliotecas de Europa (hoy con la gran ayuda de los recursos de la computadora) habría de revelar 27 cartas hasta entonces desconocidas del viejo Agustín y 22 extensos sermones provenientes de sus primeros años como obispo. Esta nueva evidencia me llevó a revisar mi impresión original sobre el papel del obispo católico en el norte de África. Pues las nuevas cartas y sermones revelan un mundo revuelto, en el que la autoridad de Agustín era más frágil de lo que yo había pensado. Estos materiales muestran con frecuencia a un Agustín frustrado por las circunstancias: gritoneado por congregaciones estridentes, engañado por colegas infames, inerme ante una burocracia opresiva y decidida. Da la impresión que el ascenso al poder de la Iglesia católica en la sociedad romana hubiera sido un proceso más lento y pausado de lo que yo pensaba en 1967. Se ha vuelto mucho más desafiante trazar los cambios en la iglesia latina por medio de los cuales la cristiandad occidental cambió a lo largo del tiempo de los obispos aún inseguros de la época de Agustín al mundo de los confiados príncipes de la Iglesia del final de la Edad Media del profesor Galbraith. Al menos en la Antigüedad tardía el poder episcopal no era una conclusión segura.

Y esto es lo que en los años recientes he tratado de hacer: acercarme de nuevo, bajo la luz de una gran evidencia nueva, al problema del papel social de la iglesia cristiana. Mi libro más reciente, *Poverty and Leadership*, atiende la manera en que las facilidades ofrecidas por el obispo y el clero para el cuidado de los pobres ayudaron a provocar un cambio en la imaginación



social de la sociedad de la Antigüedad tardía. Pues pasar de un mundo clásico que se veía a sí mismo dividido, ciudad por ciudad, entre ciudadanos y no-ciudadanos, a una sociedad que se veía a sí misma igual de polarizada universalmente, lo mismo en la ciudad que en el campo, es seguir una silenciosa mutación en la “imagen corporal” de toda una sociedad. Es una mutación tan drástica en su propio estilo como lo es la mutación de la “imagen corporal” del individuo, la cual acompañó el ascenso del ascetismo cristiano en el mismo tiempo y en las mismas regiones.

¿Dónde me deja ahora todo esto? Me deja, tal vez, con un gusto aún mayor por las notas al pie y con un escepticismo todavía más agudo hacia los meros textos. La aplicación de la teoría literaria a la evidencia textual de la Antigüedad tardía nos ha dejado con un respeto sobrio hacia el poder de los textos en y por ellos mismos para allanar las tensiones y las anomalías de la vida real. Si cada época se hace de la metodología histórica que se merece, entonces los escritores cristianos de la Antigüedad tardía, hábiles retóricos como eran y productores impenitentes de poderosas y personalísimas “representaciones” del mundo a su alrededor, han obtenido lo que mucho se merecían: una dosis astringente de “sospecha hermenéutica” posmoderna.

Es por esta razón que a lo largo de los años me he visto atraído al problema de la cristianización en Europa y el Medio Oriente en la Antigüedad tardía y al comienzo de la Edad Media. Un estudio de la expansión del cristianismo en Europa occidental, en el periodo comprendido entre el año 200 y el 1000 d. C., en especial la reciente segunda edición de *The Rise of Western Christendom*, me ha metido en la comparación de sociedades tan apartadas como Irlanda, Islandia, Armenia y Asia Central. Pues cada una de estas regiones produjo, en este tiempo, su propia “representación” del proceso de cristianización. Un estudio comparativo de estas representaciones nos dice mucho sobre los recursos culturales de las formas locales del cristianismo. También nos plantea desafíos el mirar a otros lados —de ser posible, hacia los datos arqueológicos, pero también hacia el grande y desaliñado “sitio de la excavación” de los textos mismos—. Estos textos todavía los tenemos que cribar, una y otra vez, en busca de trozos de evidencias hasta aquí sin descubrir, en busca de indicios de anomalías por resolverse y de voces alternativas ocultas en los márgenes mismos de la evidencia.

A decir verdad esto lo encuentro muy divertido. Y es divertido nada menos porque tiende a aumentar nuestro respeto hacia los fenómenos de un mundo en transición más avasallados, más lentos en su movimiento y menos verbalizados —porque son los menos fáciles de verbalizar—. Me ha gustado lo que he encontrado. He ido desarrollando un gusto por las figuras más pequeñas, atisbadas en grandes números, sobre el fondo de un



paisaje de la Antigüedad tardía de una complejidad religiosa y cultural mayor de la que habíamos imaginado.

Y es así que, para mi sorpresa en cierto modo, tras empezar con el estudio de un muy relevante obispo, como Agustín de Hipona, y habiendo pasado de ahí al estudio de una brillante galería de santos y santas bizantinos, me encuentro feliz, al menos por el momento, entre la gente menuda, vista con frecuencia en el borde mismo del campo visual de los triunfalistas textos cristianos. Tal gente no supo, eso es seguro, que vivían la Antigüedad tardía. Aunque hacia el final del periodo la mayoría se pensaran cristianos, no trazaron las fronteras entre ellos mismos y su pasado pagano con la nitidez que se hizo posible en épocas futuras. Estaban contentos en salir adelante lo mejor posible en un presente que seguía siendo ambiguo. En las mordaces palabras de un poeta griego moderno, Kostas Palamas (citado oportunamente por un arqueólogo al comentar la confusión de tabletas mágicas marcadas con símbolos paganos, judíos y cristianos que se localizaron en las casas de Annemurium, un temprano sitio bizantino en la costa sur de Turquía):

Ni muy cristianos ni muy idólatras
usando nuestras cruces y nuestras imágenes
tratamos de construir la nueva vida
cuyo nombre aún se ignora.

Para desarrollar las habilidades necesarias para abordar con inteligencia y respeto a personas, lo mismo menudas que relevantes, atrapadas, así, en el filo de un futuro desconocido, queda el *ars artium* de cualquier historiador de la Antigüedad tardía. Espero haber delineado, de manera inevitablemente breve aunque con gratitud sincera, los numerosos ambientes que me han nutrido y que me han llevado a considerar, por tantas rutas imprevistas, capa tras capa de un mundo en transición. Mi esperanza es que otros académicos, muchos de ellos muy diferentes a mí en formación y en trayectoria intelectual, continúen atisbando como yo, ahora por casi medio siglo, en el mundo de la Antigüedad tardía. Al ver en retrospectiva mi propia vida de estudio, sigo pensando que el mejor *motto* para todos nosotros es el que se encuentra al pie de las escaleras que ascienden del antiguo acceso a la Biblioteca Bodleiana. Encima de una lista de donadores hay un raro verso, tomado del Libro de Daniel:

Plurimum pertransibunt et multiplex erit scientia
(Daniel 12:4)
[Pasarán muchos y multiplicaráse la ciencia.]

Para desarrollar las habilidades necesarias para abordar con inteligencia y respeto a personas, lo mismo menudas que relevantes, atrapadas, así, en el filo de un futuro desconocido, queda el ars artium de cualquier historiador de la Antigüedad tardía.